



FRAGMENTS

RELATIFS

A LA DOCTRINE DES ISMAÉLÎS

TEXTE PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS

AVEC UNE TRADUCTION COMPLÈTE ET DES NOTES

PAR M. S. GUYARD.



PARIS.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXIV.

FRAGMENTS

RELATIFS

A LA DOCTRINE DES ISMAÉLÎS

TEXTE PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS

AVEC UNE TRADUCTION COMPLÈTE ET DES NOTES

FRAGMENTS

RELATIFS

A LA DOCTRINE DES ISMAÉLÎS

TEXTE PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS

AVEC UNE TRADUCTION COMPLÈTE ET DES NOTES

EXTRAIT DU TOME XXII, 1re PARTIE.

DES NOTICES DES MANUSCRITS

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

FRAGMENTS

RELATIFS

A LA DOCTRINE DES ISMAÉLÎS

TEXTE PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS

AVEC UNE TRADUCTION COMPLÈTE ET DES NOTES

PAR M. S. GUYARD.



PARIS.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXIV

1874

FRAGMENTS

RELATIFS

A LA DOCTRINE DES ISMAÉLÎS

TEXTE PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS

AVEC UNE TRADUCTION COMPLÈTE ET DES NOTES.

INTRODUCTION.

On sait combien fut important le rôle que jouèrent dans l'Islamisme les Ismaélîs d'Égypte, de Syrie et de Perse, et leur histoire, déjà élucidée par de nombreux travaux, sera quelque jour l'objet d'une étude d'ensemble de la part de M. Defrémery, ainsi qu'il en a exprimé l'intention en terminant ses savants mémoires sur ce sujet [1]. Mais, si le rôle politique de cette remarquable secte est bien connu, il n'en est pas de même de sa doctrine. Sans doute, les traits fondamentaux en ont été souvent décrits, et les renseignements fournis par Schahristânî, par l'auteur du Dabistân et par les historiens Maqrîzî, Nowaïrî et Ibn Khaldoûn, suffisent pour donner un aperçu de ce système; toutefois nous sommes loin encore d'en posséder tous les détails. Les matériaux originaux, si abondants pour la secte des Druzes, font ici presque entièrement défaut [2]; à part quelques

[1] Parus dans le *Journal asiatique*, 4e série, t. XIII, et 5e série, t. II, III, V, VIII et XV. Voyez aussi le récit de trois ambassades envoyées aux Ismaéliens, communiqué par M. Defrémery à l'*Athenæum français*, 1856, p. 514.

[2] Cela tient surtout à ce que les livres des Ismaélîs ont été plusieurs fois détruits par leurs ennemis. Houlagou, entre autres, livra aux flammes la superbe bibliothèque d'Alamoût. Niebuhr affirme n'avoir pu se procurer aucun écrit ismaélî, ni obtenir sur cette secte aucun renseignement précis. V. Langlois rapporte qu'il existe un

morceaux intéressants, traduits par E. Salisbury, dans le deuxième volume du *Journal* de la Société orientale américaine, et de courts extraits de notre manuscrit, traduits par J. B. L. J. Rousseau et communiqués aux *Annales des Voyages*[1], aucun ouvrage de provenance ismaélie n'a été publié jusqu'à ce jour. Aussi est-il regrettable que E. Salisbury n'ait pas cru devoir éditer le texte des morceaux qu'il avait entre les mains, quelque défectueux que pût être son manuscrit, ou, au moins, noté tous les termes techniques qu'il a rencontrés. Sa traduction semble très-littérale, mais, par là même, elle renferme certains passages obscurs qu'on aurait voulu pouvoir comparer avec l'original. C'est pour éviter tout reproche que j'ai résolu de joindre à ma traduction le texte des fragments suivants. Bien que je n'eusse à ma disposition qu'un seul manuscrit, extrêmement incorrect, et dont la lecture devient, par endroits, un véritable déchiffrement, je n'ai pas attendu, pour en faire usage, qu'un hasard fort improbable en fît tomber entre mes mains un second exemplaire, et j'ai pensé qu'on excuserait la témérité de mon entreprise en faveur de l'intérêt qui s'attache à la connaissance d'une secte d'où dérivent celles des Karmathes, des Noṣaïris et des Druzes, et à laquelle les Soufis eux-mêmes paraissent avoir beaucoup emprunté[2].

Le manuscrit qui a servi de base à mon travail a été envoyé par Rousseau à la Société asiatique[3]. Il s'était d'abord proposé de le traduire en entier, mais il se borna provisoirement à en adresser quelques extraits à S. de Sacy, qui les fit insérer, comme je l'ai dit, dans les *Annales des Voyages*. Rousseau, détourné de son premier projet par d'autres occupations, l'abandonna complétement, parait-il.

manuscrit ismaélien dans la bibliothèque du moufti d'Adana. (Cf. *Athenæum français*, 1854, p. 1044.)

[1] 1re série, t. XVIII, p. 222 et suiv. Ces extraits n'occupent que 23 pages, et fourmillent d'erreurs de tout genre.

[2] Ibn Khaldoûn le dit positivement dans ses *Prolégomènes* (cf. la trad. de M. de Slane, t. II, p. 190, et t. III, p. 105), et en effet, c'est des Ismaélis que leur viennent la théorie de l'interne et de l'externe, la croyance à la nécessité d'un guide spirituel, qu'ils nomment *le Pôle* (Qoṭb), et la plupart de leurs termes techniques.

[3] Cf. *Journal asiatique*, 1822, t. I, p. 116.

Ce manuscrit est un in-12 de soixante-dix-sept feuillets, quinze lignes à la page, dont les onze derniers contiennent le Fetwa d'Ibn Taimiyyah contre les Noṣaïrîs [1], et les soixante-six premiers un recueil de fragments d'anciens livres ismaélîs. Voici, d'ailleurs, la description qu'a donnée Rousseau de notre manuscrit: « L'ouvrage dont je vais essayer de traduire les endroits les plus propres à faire connaître la doctrine des Ismaélis m'a été adressé par un voyageur qui, au moment où j'écris, se trouve à Damas, et que j'avais chargé de me le procurer; il est écrit en langue arabe, d'un caractère presque indéchiffrable, et fourmille de fautes d'orthographe. » Plus loin, il ajoute: « Mon premier dessein était de le traduire en entier; mais, outre que je n'en ai pas eu le loisir, je me serais reproché de tarder plus longtemps à remplir les vues d'un savant (S. de Sacy) qui m'a souvent demandé des renseignements sur la secte dont cet ouvrage fait connaître les principes. C'est donc un simple extrait, une analyse succincte de cet ouvrage que j'offre aujourd'hui, me réservant d'en donner une traduction complète aussitôt que mes occupations m'en laisseront le temps. Ce manuscrit, ainsi que l'indique une petite apostille placée au recto du premier feuillet, est un de ceux qui parurent au jour après le pillage de Mésiade [2]. . . . . D'après l'examen soigneux (?) que j'en ai fait, je présume qu'il a pour auteur un des scheikhs ou illuminés les plus renommés de cette secte. . . . Je terminerai cet avertissement en observant que l'ouvrage ne porte aucun titre caractéristique, et qu'on ne doit le considérer que comme une compilation indigeste des principaux livres des Ismaélîs, à la tête desquels il faut placer un certain traité dogmatique nommé *Fad*, et attribué au scheikh Raschid-eddin, déjà cité dans ma Notice sur les

[1] Publié dans le *Journal asiatique*, numéro d'août-septembre, 1871. On sait que les Ismaélîs n'avaient pas de plus grands ennemis que les Noṣaïrîs, ce qui explique la présence du Fetwa susdit dans ce recueil.

[2] Sur cette forteresse, voyez *Recherches sur les Ismaéliens*, par M. Defrémery, *Journal asiatique*, 5ᵉ série, t. III, p. 417 et suiv. Rousseau écrit *Mésiade*, mais la véritable orthographe est Maṣyât. On trouve aussi la forme Maṣyâf.

Ismaélis [1]. . . Enfin j'avertis que j'ai trouvé sur le verso d'un feuillet blanc une note dont voici la traduction :

« Livre du scheikh *Ibrahim*, écrit par Hadji Ali (que la grâce de Dieu soit avec lui !), et collationné par *Ali*, fils de *Hosein*, au mois de Djemad premier de l'année 1220 [2]. »

J'ajouterai à cette description la liste de tous les morceaux contenus dans notre manuscrit, et j'indiquerai ensuite ce que Rousseau en a traduit ou analysé.

1°. Folio 1 verso. فصل من الفض (*sic*) الشريف للمولا راشد الدين.
2°. Folio 2 verso. Aucun titre; c'est un chapitre sur les lettres de l'alphabet.
3°. Folio 8 recto. في معرفت (*sic*) العقل.
4°. Folio 9 recto. سورة (*sic*) الثامنة والعشرون.
5°. Folio 10 recto. سورة (*sic*) التاسع (*sic*) وعشرون.
6°. Folio 10 verso. صحيفة التلاوت (*sic*).
7°. Folio 11 à 23. Petites sourates, sans titre, au nombre de vingt-cinq.
8°. Folio 24 recto. قصة نوح.
9°. Folio 33 verso à 42 recto. Poésies.
10°. Folio 42 recto. في بيان اسم الاولاد.
11°. Folio 43 verso. فصل من مناجات (*sic*) المعز لدين الله.
12°. Folio 47 recto. فصل من كلام امير المومنين.
13°. Folio 47 recto. فصل, sur l'unité de Dieu.
14°. Folio 50 recto. فصل النبي.
15°. Folio 50 recto. فصل من اللفظ الشريف للمولا راشد الدين, seconde copie du premier fragment.
16°. Folio 51 verso. قال موسى, sur les jours néfastes.
17°. Folio 52 recto. Pièce de vers.

[1] *Ann. des Voy*. t. XIV, p. 283 et suiv.

[2] Ce feuillet a disparu, car je n'ai trouvé aucune trace de la note dont on vient de lire la traduction. Le premier feuillet recto porte simplement ces mots : « Livre du scheikh Ibrahim. » Quant au mot *Fad*, qui ne signifie rien, c'est une erreur du copiste pour لفظ. Le premier fragment se trouve reproduit au folio 50 recto, et cette fois le titre du fragment est bien : فصل من اللفظ الشريف للمولا راشد الدين.

18°. Folio 52 verso. قال الشيخ الفاضل.
19°. Folio 59 recto. قال الامام المعز لدين الله امير المومنين.
20°. Folio 63 verso. فصل, sur la nature de la raison.
21°. Folio 63 verso. فصل, sur l'enfer et le paradis.
22°. Folio 63 verso. فصل, sur le sort des âmes.
23°. Folio 64 recto. فصل, sur l'homme.
24°. Folio 64 verso. فصل, sur la connaissance de l'homme.
25°. Folio 65 recto. فصل, sur les djinns.
26°. Folio 65 recto. فصل, sur les préceptes fondamentaux de la religion.

De tous ces fragments, Rousseau n'a traduit en entier que le premier, ayant pour auteur Râschid ad-dîn, le quatrième, sourate contetenant une description du paradis, le cinquième, sourate sur les devoirs de l'homme, et le quatorzième, petit fragment sur une tradition attribuée à Mahomet. Il a analysé les premières lignes seulement des fragments portant les numéros 2, 8, 10, 11 et 16, donné du fragment n° 18 une version assez complète, mais très-libre, comme il en avertit d'ailleurs par une note, et enfin, traduit deux poésies, dont l'une seulement a été livrée à l'impression par S. de Sacy, l'autre lui ayant paru tout à fait insignifiante, et à bon droit. En effet, toutes ces pièces de vers n'ont aucun rapport avec la doctrine des Ismaélis et l'on s'étonne même de les trouver parmi les autres fragments. Je les ai laissées de côté, ainsi que le fragment où l'on enseigne quel nom il faut choisir pour les garçons et les filles, suivant le jour de la semaine dans lequel ils sont nés, et celui où sont énumérés les jours néfastes de l'année, au nombre de vingt-quatre, et dont voici la liste : le 1er et le 3 d'avril, le 6 et le 20 de mai, le 20 et le 30 de juin, le 6 et le 13 de juillet, le 11 et le 20 d'août, le 3 et le 14 de septembre, le 3 et le 20 d'octobre, le 3 et le 20 de novembre, le 1er et le 11 de décembre, le 3 et le 20 de janvier, le 3 et le 20 de février, enfin le 5 et le 27 de mars. Si quelqu'un tombe malade en un de ces jours, il est sûr de mourir.

une idée générale du système, me réservant de traiter plus tard ce sujet avec quelque développement.

Les Ismaélis sont ainsi nommés parce qu'ils limitent à sept le nombre des Imâms de la postérité d'Ali, et reconnaissent pour dernier Imâm Isma'il, fils de Dja'far. Mais ils sont encore désignés sous les noms de *Bâṭinîs*, c'est-à-dire de partisans de l'interprétation allégorique du Koran; de *Ta'lîmîs*, ou doctrinaires, parce qu'ils prétendent qu'on ne peut recevoir la vérité que d'un Imâm; de *Melâhidah* (impies), appellation qui leur vient de leurs ennemis; de *Haschîschîn*, ou mangeurs de haschisch. De tous ces termes, le plus général est celui de *Bâṭinîs;* le nom d'*Ismaélîs* paraît être celui qu'ils s'appliquent à eux-mêmes; celui de *Ta'lîmîs* et de *Melâhidah* leur est donné dans le Khorâsân; celui de *Haschîschîn* doit être réservé aux Ismaélîs de Syrie et de Perse. On les confond souvent encore avec d'autres sectes, telles que celle de Hamdan, surnommé Karmath, et celle de Bâbek; mais, quoique ces dernières dérivent de la secte des Ismaélîs ou offrent de nombreux rapports avec elle, on n'en doit pas moins les considérer comme distinctes.

La secte des Ismaélîs formait d'abord une simple branche des Schiites, ou partisans d'Ali; mais, à partir de 'Abdallâh, surnommé Qaddâh, fils de Maïmoûn Qaddâh et chef de la secte, vers l'an 250 de l'hégire (864), elle s'écarta tellement de son point de départ, que les Schiites eux-mêmes la réprouvèrent, et déclarèrent impie quiconque l'embrasserait. A cette époque, les principaux ouvrages de la philosophie grecque venaient d'être traduits en arabe : les idées nouvelles, adoptées avec enthousiasme par certains théologiens et repoussées avec énergie par les autres, soulevaient des luttes passionnées au sein de l'Islamisme. Qaddâh, doué d'une vaste érudition et, de plus, actif, ambitieux et habile, comprit tout le parti qu'on pouvait tirer de l'organisation d'une secte nouvelle, dont les chefs seuls, hommes d'élite, seraient initiés à la véritable doctrine, mais qui, tout en maintenant dans une ignorance relative le commun des adeptes, leur laisseraient entrevoir la possibilité de s'élever à un degré supérieur,

d'obtenir un jour la révélation de profonds mystères, et, par là même, excitant leur curiosité, les amèneraient à un dévouement absolu et à une obéissance passive avec lesquels il serait facile de mettre à exécution les plus grands desseins. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher ce qu'était au juste la doctrine des Ismaélîs avant 'Abdallâh, ni quelles furent ses destinées après lui; je me propose de revenir ailleurs sur ces questions importantes. Pour le moment, je me contenterai de faire une rapide esquisse du système, tel qu'il résulte de la réforme due à Qaddâh.

Dieu, disait-il, partant de la profession de foi musulmane interprétée rigoureusement, Dieu est un, et, par conséquent, dépourvu de tout attribut, inaccessible à la pensée, incompréhensible. En effet, si nous attribuons à Dieu la science éternelle, par exemple, cet attribut sera quelque chose en dehors de Dieu, dont il aura besoin. Or Dieu ne peut avoir besoin de rien, car ce dont il aurait besoin serait son égal et son associé, ce qui ne peut avoir lieu, puisqu'*il n'y a pas d'autre dieu que Dieu.* On ne peut donc dire de Dieu qu'il est ou qu'il n'est pas, qu'il sait ou qu'il ne sait pas, qu'il est puissant ou impuissant, car affirmer, c'est mettre quelque chose de commun entre lui et les créatures. Lorsqu'on dit que Dieu *est,* il ne faut donc point perdre de vue qu'on se sert d'une comparaison; lorsqu'on dit que Dieu est *un,* il faut croire que c'est d'une unité sans aucun rapport avec celle que nous connaissons, qui est relative à la multiplicité. Déjà, avant 'Abdallâh, Mohammed fils d'Ali, Bâqir, aurait expliqué de la manière suivante ce qu'il fallait entendre par attributs divins : « C'est parce qu'il (Dieu) a donné la science aux savants qu'on l'appelle savant, la force aux forts, qu'on l'appelle fort, en ce sens qu'il a donné la science et la force et non pas en ce sens que la science et la force sont en lui. » Ainsi, Dieu était ineffable, et mieux valait s'abstenir de disserter sur sa nature; tout au moins, il fallait savoir, lorsqu'on parlait de lui, que tout ce qu'on en disait ne l'atteignait point dans son essence. Ce n'était donc pas lui qui avait créé l'univers, du moins immédiatement : il avait simplement manifesté,

par un acte de volonté appelé *Amr*, la Raison universelle [1], qui, primitivement, se confondait avec lui, en qui résidaient tous les attributs divins, qui était, en un mot, Dieu extériorisé. Aussi peut-on considérer la Raison universelle comme la véritable divinité des Ismaélîs, car toutes leurs prières, ne pouvant s'adresser à l'Être suprême inaccessible, s'adressent à sa manifestation extérieure, qui est la Raison. De même, on ne peut parvenir à la connaissance de Dieu [2], mais seulement à celle de la Raison, qui, pour cette cause, reçoit les noms de *Voile* (de Dieu) et de *Lieu* (dans lequel il réside) [3].

La Raison, une fois manifestée, se met à créer. Elle produit d'abord l'*Âme universelle* [4], dont l'attribut essentiel est la vie, comme celui de la Raison est la science. Le rapport de l'Âme avec la Raison est celui de l'imparfait au parfait, du germe à l'être complet, du fils au père. Elle représente le principe féminin, et la Raison, le principe masculin. L'Âme universelle étant imparfaite sous le rapport de la science, elle tend nécessairement à réaliser la perfection, qui est la Raison; de là, un mouvement en sens inverse du mouvement d'émanation, en vertu duquel se meuvent les sphères célestes et les éléments.

A son tour, l'Âme produit la *Matière première*, dont l'attribut essentiel est la passivité, et qui recevra les formes idéales dont l'existence est dans la Raison. C'est de cette matière que sont formés les globes célestes et la Terre avec ce qu'elle renferme.

Enfin, deux derniers êtres nécessaires et primitifs sont manifestés : l'*Espace* et le *Temps*.

Ces cinq êtres primitifs et nécessaires constituent le monde spirituel. Grâce à leur action combinée, les sphères célestes sont produites et se meuvent en épicycles; puis les éléments, qui se meuvent en ligne droite. Les éléments occupent chacun une sphère : il y a

[1] C'est pourquoi elle est quelquefois désignée sous le nom de *Forme de la Volonté*, صورة الامر.

[2] Si ce n'est à savoir qu'il ne peut être connu dans son essence.

[3] Les autres noms de la Raison sont le *Précédant*, l'*Esprit*, le *Premier*.

[4] Appelée aussi *seconde Âme* et *Suivant*.

d'abord celle du feu, qui vient immédiatement après celle de la lune; elle enveloppe la sphère de l'air, qui enveloppe la sphère de l'eau, qui enveloppe elle-même la sphère de la terre, la dernière de toutes les productions et la plus éloignée du premier principe. La terre, étant la dernière des émanations, subit nécessairement les influences de toutes les émanations supérieures, et, sous ces influences, les éléments se combinent et donnent naissance aux animaux, aux végétaux et aux minéraux.

Quant à l'apparition de l'homme, elle s'explique par le besoin qu'éprouve l'Âme universelle d'acquérir la science parfaite, afin de s'élever à la nature de la Raison universelle, de la reproduire. Et, lorsque ce but sera atteint, tout mouvement cessera, puisque le mouvement résulte de la tendance de l'Âme vers la Raison; alors la création entière et la Raison elle-même rentreront dans le sein de Dieu. L'Âme universelle vient donc sur terre et se répand à la surface sous forme d'âmes individuelles. Mais, comme elle ne pourrait réussir seule à atteindre à la perfection, puisque son essence est imparfaite sous le rapport de la science, et que, par suite, elle oscille constamment entre son principe spirituel, la Raison, et le principe matériel, la matière première, la Raison universelle envoie sur terre son effusion incessante (فيض), ou intellect actif, qui pénètre les âmes individuelles et y engendre l'intellect acquis ou raison humaine. Mais, en outre, la Raison universelle et l'Âme universelle viennent s'incarner tout entières pour diriger les âmes individuelles dans la voie du salut, car, pour faire son salut, c'est-à-dire pour retourner dans le monde supérieur, il faut acquérir ici-bas la science, qui ne peut venir que de la Raison ou de son incarnation, le Prophète, à la suite duquel se succèdent les Imâms [1]. « De même, dit Schahristânî, qu'il y a une Raison universelle et une Âme universelle dans le monde supérieur,

[1] Pour expliquer comment la Raison et l'Âme peuvent exister à la fois comme principes universels et comme êtres individuels, les Ismaélîs citent l'exemple de la lumière émise qui se répand partout, éclairant tous les objets, sans que la source d'où elle provient en soit diminuée et sans qu'il y ait séparation entre la lumière émise et son foyer.

il faut nécessairement que, dans ce monde, il y ait une Raison personnelle, qui soit tout et représente la personnalité accomplie, et une Âme personnelle qui soit aussi tout, et représente l'enfant imparfait tendant vers le parfait, le germe cherchant à se développer [1]. » La Raison incarnée se nommait sur terre, le *Nâṭiq*, ou parlant [2], et l'Âme incarnée, l'*Asâs*, ou base. Le Nâṭiq était le prophète révélateur, dont chaque parole est comme la lumière du soleil, qui arrive du ciel sur la terre, ou comme la pluie qui vient la féconder [3]. L'Asâs était l'interprète de ces paroles, celui qui devait en chercher le sens, le produire au dehors, de même que la terre produit la plante, lorsqu'elle a reçu l'eau fécondante de la pluie [4]. Cette interprétation, appelée *Ta'wîl*, par opposition à la parole révélée, *Tanzîl*, représentait le mouvement de l'Âme universelle cherchant à acquérir la science parfaite de la Raison universelle; car interpréter, c'est s'approprier le sens d'une parole et se l'assimiler. Les trois derniers principes supérieurs devenaient sur terre l'*Imâm*, le *Hoddjah*, ou preuve, chargé de donner aux hommes les preuves de la mission de l'Asâs, et qui portait aussi le nom de *Naqîb*, et enfin le *Dâ'î*, ou missionnaire, qui allait de tous côtés faire des prosélytes.

La durée de l'existence d'une personnalité humaine étant très-limitée, la Raison universelle et les autres principes supérieurs ne pouvaient rester fixés dans la même incarnation. Aussi, depuis le commencement du monde, sept Nâṭiqs avaient-ils successivement paru sur terre : ces personnages, bien que distincts par la forme extérieure, n'en étaient pas moins identiques au fond, puisque tous étaient la Raison universelle incarnée. Tant que vivait le Nâṭiq, il n'avait qu'un ministre, l'Asâs, auquel il transmettait sa doctrine; mais, dès que le Nâṭiq avait disparu pour donner à sa révélation le temps de se ré-

[1] Cf. la trad. allem. de Haarbrücker, art. des Ismaélis, 1re partie, p. 223.

[2] La parole, Niṭq, est considérée comme un des attributs essentiels de la raison.

[3] C'est pourquoi, dans le langage allégorique des Ismaélis, le mot soleil est synonyme de Raison universelle, le mot ciel, synonyme de Nâṭiq, les mots lumière et pluie (ou eau) synonymes de science révélée.

[4] Aussi le mot terre est-il synonyme d'Asâs.

pandre, d'être comprise et adoptée, les Hoddjas, ou Naqîbs, et les Dâ'îs se montraient et venaient assister l'Asâs. Après chaque Nâṭiq, il y avait toujours sept Imâms, dont l'Asâs était le premier[1]. Le dernier Imâm ou Septième (سابع) parvenait, après un certain temps, au rang de Nâṭiq[2] pour figurer le moment où l'Âme universelle s'élèverait enfin à la nature de la Raison universelle. Aussitôt que le septième Imâm était devenu Nâṭiq, tous ses ministres subalternes, Hoddjas et Dâ'îs, étaient enlevés d'auprès de lui par la mort apparente dite du *Ta'yîd* (inspiration divine), ce qui signifie que ces ministres étaient censés recevoir, pendant leur mort, une nouvelle dose d'inspiration de la part de la Raison, afin de se trouver à la hauteur de la doctrine nouvelle, lorsque, plus tard, ils renaîtraient et seraient placés sous les ordres du nouvel Asâs. Cela était indispensable, car la religion de tout Nâṭiq était toujours en progrès sur celle de son devancier, qu'elle venait abolir et remplacer.

Les six premiers Nâṭiqs furent Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mahomet. Les différentes branches des Ismaélîs s'accordaient sur ce point, mais différaient en ce qui concerne le septième. Les uns voulaient que ce fût Isma'îl, fils de Dja'far[3], d'autres, Mohammed, fils de cet Isma'îl. Hassan Sabbâh, en Perse, et Râschid ad-dîn Sinân, en Syrie, se faisaient passer pour le dernier Nâṭiq. Il y avait naturellement aussi divergence d'opinions sur le septième Asâs[4]. Les six premiers étaient Seth, Sem, Ismaël, Aaron, Simon-Pierre et Ali.

On sent que, pour faire accepter de tels enseignements, il fallait, de la part des missionnaires, une grande habileté et surtout les plus

[1] C'était ce même Asâs qui se réincarnait dans les Imâms suivants.

[2] Cf. S. de Sacy, *Exposé*, t. I, p CXXVII, CXXVIII; fragment IV, notes 4 et 5, et la traduction. D'après ce système, Mahomet, par exemple, fut d'abord le septième Imâm de Jésus-Christ, et c'est seulement à quarante ans qu'il devint Nâṭiq.

[3] Isma'îl était le septième Imâm après Mahomet, et, en cette qualité, il doit être régulièrement considéré comme septième Nâṭiq; cf. la note précédente. Dans ce cas, Mohammed, son fils, aurait été Asâs et non prophète législateur. Au reste, il serait trop long de discuter cette question dans le présent résumé; je me propose d'y revenir dans un autre travail.

[4] Le véritable est Qaddâh.

minutieuses précautions. Aussi l'initiation était-elle divisée en plusieurs degrés. Primitivement, il y en avait sept; mais, plus tard, ce nombre fut porté à neuf. Les Dâ'îs commençaient par poser à celui qu'ils voulaient convertir des questions dans lesquelles ils étalaient toute leur science, afin d'éblouir le futur prosélyte et d'exciter chez lui le désir de s'instruire. C'est alors qu'ils employaient la symbolique et montraient combien tout, dans la nature, est disposé suivant les mêmes lois et les mêmes proportions. Ils parlaient des nombres *sept* et *douze*, qui se retrouvent partout dans l'univers, prouvaient que tout ce qui est au ciel a sa représentation sur la terre, que tout a un sens apparent qui frappe le vulgaire, et un sens caché que doit poursuivre l'homme intelligent. Ils en venaient ainsi à appliquer au Koran leur séduisante façon de l'interpréter; et, une fois que le prosélyte s'était rendu à la force de leurs arguments, ils lui faisaient prêter serment de ne point révéler les secrets qu'on lui confiait, lui enseignaient que, pour être sauvé, il faut se soumettre aveuglément à la direction temporelle et spirituelle de l'Imâm, et, suivant son degré d'instruction, le laissaient à ce degré ou le recommandaient à leurs supérieurs pour qu'ils lui révélassent les derniers mystères. Il est clair que, pour franchir tous les degrés de l'initiation, il fallait embrasser l'ensemble des connaissances humaines. Aussi un petit nombre seulement d'hommes supérieurs pouvaient-ils y parvenir : les Dâ'îs eux-mêmes ne dépassaient guère le sixième degré, et la masse des adeptes, le premier ou le deuxième. Mais, comme il était très-important de maintenir ces fidèles et de leur imprimer une direction spéciale, les chefs de la secte composaient à leur usage des livres analogues à celui dont une partie figure dans nos textes[1], et dont on ne peut se refuser à admirer la morale tout évangélique. Les Ismaélis ont acquis, et à juste titre, la réputation d'assassins; ce nom même tire son origine d'une de leurs appellations; mais il ne faut point perdre de vue que les assassins formaient une classe à part, qu'ils n'appartenaient qu'à la branche de Syrie et à celle de Perse, et qu'en outre, leurs assassinats

[1] Voyez les sourates placées à la fin.

systématiques étaient considérés par eux comme des œuvres pies, qui leur assuraient le paradis [1]. A côté de cela, ils pouvaient mener une vie très-calme, très-douce, et, encore aujourd'hui, on nous les décrit comme présentant un contraste frappant avec les populations qui les environnent. « Les Ismaélîs, dit Rousseau, sont hospitaliers et d'un caractère doux. Ils aiment peu à voyager, sont actifs dans leurs foyers, fortement attachés à leur religion [2], courageux au besoin et dociles envers leurs chefs [3]. »

Je viens de parler du paradis. Il est hors de doute que les chefs de la secte laissaient les initiés de la classe inférieure croire à l'existence d'un paradis et d'un enfer semblables au paradis et à l'enfer de Mahomet [4]. Mais, dans les degrés supérieurs, le paradis et l'enfer étaient envisagés tout autrement : le mot paradis n'était plus qu'une expression allégorique par laquelle on désignait l'état de l'âme parvenue à la science parfaite, et comprenant le mystère de l'unité absolue de Dieu et le but de la création et du retour dans l'autre monde; l'enfer était l'ignorance, l'éloignement de Dieu, la rébellion aux ordres du véritable Imâm, et cet état de l'âme prenait le nom de *Meskh;* ce même terme s'appliquait aussi au séjour de l'âme rebelle et ignorante, séjour qui n'est autre que la terre. D'ailleurs, aucune âme n'était condamnée à l'enfer éternel; seulement elle revenait sur terre, jusqu'à ce qu'enfin elle eût reconnu l'Imâm de l'époque et eût appris, sous sa direction, les sciences théologiques. Dans un de nos fragments, on lit la phrase suivante, qui ne laisse aucun doute sur la croyance des Ismaélîs à la métempsycose, comme moyen de perfectionnement pour l'âme : « Un certain sage disait à son disciple : « Ô mon fils! efforce-toi de délivrer ton âme par un seul séjour dans le corps, et « non pas par un nouveau séjour dans un second corps [5]. »

Quant au mal, il était, dans cette doctrine, synonyme d'ignorance

[1] Et d'ailleurs qu'on songe aux guerres de religion de tous les temps.

[2] Qui, paraît-il, diffère beaucoup de l'ancienne.

[3] *Ann. des Voy.* t. XIV, p. 286.

[4] Cf. la sourate XXVIII.

[5] Cf. fragment XVI.

et, par suite, envisagé simplement comme l'absence du bien, comme une conséquence de la loi d'émanation, en vertu de laquelle certaines choses étaient plus ou moins éloignées de leur principe. Donc, le mal devait disparaître un jour, puisque, à un moment donné, toute la création atteindrait son but suprême, en s'élevant à la nature de la Raison universelle, en s'y assimilant. C'est pourquoi les Ismaélis n'admettent point l'existence d'un principe du mal, opposé à celui du bien. Le mal n'est, pour eux, que la privation du bien, de même que les ténèbres sont la privation de la lumière; aussi Moʿizz lidînillâh, parlant, à un endroit[1], des *Rivaux* ou *Adversaires*, ne donne-t-il nullement à entendre qu'ils personnifient éternellement le mal; bien au contraire, il annonce que, lorsque le septième Imâm parvient au rang de Nâṭiq, ces Rivaux meurent pour ne plus se réveiller, d'où il faut conclure que les Rivaux ne sont pas, comme chez les Druzes, l'incarnation du principe du mal, reparaissant à toutes les époques par la métempsycose, mais, en général, tous ceux qui refusent de reconnaître l'Imâm et le combattent.

Tels sont, en substance, les dogmes des Ismaélis. Ce que j'en ai dit suffira, je l'espère, pour faciliter l'intelligence de quelques-uns de nos fragments, que, sans une idée générale du système, on comprendrait difficilement. Je me contenterai de renvoyer, pour de plus amples détails, aux fragments eux-mêmes, et aux notes qui les accompagnent.

S. GUYARD.

Paris, le 10 mars 1873.

[1] Fragment IV.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل [1] من اللفظ [2] الشريف للمولى راشد الدين عليه السلام [3]
وهو افضل البيان فقوتى بربّى لا اله الّا هو العلىّ العظيم،، ايّها
الرفقآء غبنا عنكم غيبتَيْن غيبة تمكين وغيبة تكوين
واحتجبنا عن ارض معرفتكم فضجّت الارض وتقلقلت السموات
وقالت يا بارى البرايا الغفور فظهرتُ بآدم [4] وكانت الدعوة حوا [5]
فحوينا على قلوب المؤمنين الذين ضجّت ارض قلوبهم شوقًا الينا
فنظرنا فى سمآء نفوسهم رحمةً منّا [6] فمضى دور آدم ودعوته ونفدت
رحمةً منّا فى الخلآئق حجّته ثمّ ظهرتُ [7] بدور نوح فغرقت [8] الخلآئق
فى دعوتى فنجا برحمتى ولطفى من آمن بمعرفتى وهلك من الخلآئق
من انكر حجّتى ثمّ ظهرت فى دور ابراهيم على ثلاث مقالات كوكب
وقمر وشمس فخرقت السفينة وقتلت الغلام واقمت [9] الجدار جدار
الدعوة فنجا بلطفى ورحمتى من آمن بدعوتى وخاطبت موسى
بخطاب ظاهر غير [10] محجوب وانا باب [11] للسآئل هارون ثمّ ظهرت

[1] Je désigne la première copie de ce fragment par A et la seconde par B.
[2] A الفض.
[3] B علينا السلام.
[4] B باادم.
[5] B حوى.
[6] A مننا.
[7] A ظهرنا.
[8] A غرقن.
[9] A وقمت.
[10] A حيث.
[11] A وكنت انا بابُ. Il faudrait بابًا, et

بالسيد المسيح فمحت بيدى الكريمة عن اولادى الذنوب فاوّل
تلميذ قام بين يدىّ يوحنا المعمودانى [1] وكنت بالظاهر شمعون ثم
ظهرت بعلىّ الزمان وسترت بمحمّد وكان المتكلّم عن معرفتى
سلمان [2] ثم ذرّ ابو الذرّ الحقيقى فى اولاد الدعوة القديمة بقيام
قآئم القيامة حاضرًا موجودًا فما تمّ لكم الدين حتّى ظهرت
عليكم براشد الدين فعرفنى من عرفنى وانكرنى من انكرنى فالحق
جارٍ والمحقون جارون [3] معهدًا فى كلّ دور وزمان وانا صاحب الكون
ما خلت الدار من افراخ القدم انا الشاهد والناظر، ولىّ الرحمة فى
الاوّل والآخر، فلا يغرّنكم تقلّب الصور [4] تقولون فلان مضى
وفلان اتى اقول لكم ان تجعلوا الوجوه كلّها وجهًا واحدًا ما يكون
فى الوجود حاضرًا موجودًا صاحب الوجود [5] لا تخرجوا عن امر ولىّ
عهدكم من [6] عربها وعجمها وتركها ورومها فانا المدبّر ولىّ الامر
والارادة فمن عرفنى باطنًا قد تمسّك بالحق ولا تكمل معرفتى بغير
ما اقول عبدى أطِعْنى وآعرفنى حقّ معرفتى اجعلك مثلى حيًّا لا
تموت وغنيًّا لا تفتقر وعزيزًا لا تذلّ آسمعوا وآدعوا تنتفعوا انا
الحاضر وانتم الحاضرون بحضرتى انا القريب الذى لا اغيب فان

l'on n'aurait pas l'allitération entre بابٌ et هارون.

[1] A et B المعمدانى.

[2] A سليمان.

[3] A et B جاربون.

[4] A الصيور.

[5] A الجود.

[6] A من من.

عذبتكم فبعدلى وان عفوت عنكم [1] فبكرمى وبفضلى انا صاحب الرحمة وولىّ الغفر والحقّ المبين والحمد لله ربّ العالمين [2] وهذا بيان ۞

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتّحد بولايته المنّ على خلقه بنعمآئه عدل فى قضآئه محسن فى ملآئه أصطفى من خلقه الاخيار وجعلهم امنآء وابرارًا فهم السفرآء بينه وبين خلقه عيّنهم [3] على وحيه ووصفهم فى كتابه فقال فى صحف مكرّمة ۞ مرفوعة مطهّرة ۞ بايدى سفرة كرام بررة ۞ [4] من عبده من قِبَلهم شكر الله سعيه وزكّى عمله وثمن [5] تجارته ومن تكبّر عليهم اخزاه واذلّه وكان عمله فى تبار وكيده فى ضلال،، اعلم علّمك الله الخير ان قد تكلّموا مشآئخنا نوّر الله وجوههم وقدّس ارواحهم فى سورة ا ب ت ث بكلام كثير واجابوا عليها بجوابات فمنها ما اوفق اسمها لمعناها ومنها ما اقرّ بالشروط المعانى وانا متكلّم عليها بما سمعته من مشآئخنا نضّر الله وجوههم وقدّس ارواحهم ورفع درجاتهم،، اعلم علّمك الله الخير وجعلك من اهله ان سورة ا ب ت ث لها خطب جزيل وعلم كبير

[1] A omet عنكم.

[2] Je supprime ici avec B quelques formules de bénédiction sur Mahomet.

[3] Ms. اعينهم.

[4] *Koran*, LXXX, 13 à 15.

[5] Peut-être faut-il lire ثمّر, quoique ثمّن donne un sens plausible.

وحدّ عظيم وذلك ان عدة الحروف ثمانية وعشرون حرفًا غير المؤلف انها حرفان متردّدان، جمعت هذه الاحرف جميع كلام العرب وكلّ كتاب انزل على نبى قبل رسول الله صلّعم مثل صحف ادريس ونوح وابراهيم وتوراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكلّ هذه انما كتبت باثنين وعشرين حرفًا فلمّا انزل الله عزّ وجلّ القرآن الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه [1] فزاد الله نبيّنا محمّدًا صلّعم ستّة احرف وَسَأُرِدُ بين حدود الستّة ان شآء الله تعالى،، اعلم يا اخى ان هذه السورة [2] اذا نطقت بها لم يكن بذلك ان تقول آ ب ت ث فاتانى باربعة معانٍ بلفظة واحدة لا يثبت [3] المعنى حتى تاتى بالاربعة الاحرف وهى دليل على الاصليّن والاساسيّن الذين بهم قوام العالم فاذا آتيت الاربعة تبين اوّل السورة على [4] آخرها وهى ثمانية وعشرون حرفًا وهى الاربعة الاسابيع وهى عدد منازل القمر وقد ذكروا مشآئخنا قدّس الله ارواحهم ان الالف ارفع الحدود واعلاها مرتبة منزلها وادناها الى بارى البرايا جلّ تبارك وتعالى واحتجّوا [5] على ذلك ان الالف هو السابق وليس قبله خلق لا كان [6] مسبوقًا ولم يكن مسابَقًا،، وآعلم يا اخى علّمك

[1] *Koran*, XLI, 42.
[2] Ms. الصورة.
[3] Ms. ليثبت.
[4] Lisez الى.
[5] Ms. احتجبوا.
[6] Ms. لكان.

الله الخير وجعلك من اهله ان لغة العرب تقدّم المتاخّر وتوءخّر[1]
المقدّم وتصغّر الكبير وتكبّر الصغير يريدون[2] بذلك تعظّم
الكلام وثبات المعنى وقد بيّن الله تعالى ذلك فى كتابه الكريم
فى قصّة الشجرة مع موسى عم يزعمون ان لمّا علموا فيه ما نكروا
ونظروا الى ما جهلوا فَأُلْقُوا بانفسهم ساجدين وقالوا آمنّا بربّ
هارون وموسى[3] وموسى[4] كان الكبير وهارون الصغير وذلك ان
موسى ناطق وهارون اساس ولم يكن تقديم هارون وتاخير موسى
لنزول مرتبته عم، وأعلم ان الالف هى دليل السابق كما ذكرنا
لانّها متوسّطة بين البآء والتآء والثآء والجيم والحآء والخآء ثلاثة
من فوق وثلاثة من تحت ايضًا من دونها وهى المتوسّطة فيما
بينها[5] وقد احتجّوا النجوم انّ الكواكب السبعة المدبّرات اعلاها
زحل واقربها الينا القمر وانّ كلّ كوكب منها فى فلك وان الشمس
فى الفلك[6] الرابع وان ثلاثة افلاك فوقها وثلاثة الى ما دونها وقد
نرى ان الشمس مدبّرة الطبآئع الستّة بمشئة الله تعالى وليس
عندهم شكّ فى ان الشمس دليل السابق وقد جآء فى الخبر ان
النبىّ صلّعم فى حديث المعراج لمّا عُرِج به الى السمآء فوصل الى

[1] Ms. تاخر.
[2] Ms. يردون.
[3] *Koran*, xx, 73.
[4] Les mots وموسى manquent la seconde fois dans le ms., mais ils doivent évidemment être restitués.
[5] Ms. بينهم.
[6] Ms. فلك.

السمآء الرابع مع جبرآئل عم فوجد عنده سدرة المنتهى ووجد عند السدرة كلما خلق الله من النبيين والشهدآء والصديقين والمرسلين وجميع عباده الصالحين وآعلم يا اخى ان الحدّ الرابع منتهى العقل ومنه مبدا الارواح [1]، ومن وجه آخر انه اذا كُتِبَ بسم الله أُصَبْتَها سبعة احرف الالف متوسّطة بينها : فخاطبوا مشآئخنا قدّس الله ارواحهم بمقدار ما تحتمل العقول اذ كانت لا تحتمل ذلك وتصل الى معرفته ولا تطلع عليه والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشآء الى صراط مستقيم [2] وقد سال ابا ذرّ رحمة الله عليه عند خروج نفسه فقيل له يا ابا ذرّ ما تقول فى [3] الصراط وجوازه فقال عسى ان تسالنى عن الصراط هو مولاى امير المؤمنين علىّ بن ابى طالب علينا منه السلام وقالوا الحمد لله الّذى هدانا لهذا وما كنّا لنهتدى لولا ان هدانا الله [4] انّما انت منذر ولكلّ قوم هادٍ [5] كان المنذر الرسول والهادى علىّ وقيل مَنْ عَبَدَ الاسم فقد كفر ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك وما يصير على معرفتها الّا ملاك مقرّب او نبىّ مرسل او مؤمن امتحن الله قلبه الى الايمان [6] وقد قال تبارك وتعالى فى كتابه ما

[1] Ms. بينهم.
[2] *Koran*, x, 26.
[3] Le ms. répète فى.
[4] *Koran*, vii, 41.
[5] *Ibid.* xiii, 8.
[6] Cf. *Koran*, xlix, 3.

كذب الفؤاد ما راى ۞ [1] وقال لقد رآه نزلة اخرى ۞ عند سدرة المنتهى ۞ عندها جنّة الماوى ۞ [2] وحجّة اخرى عند ما قال الله عزّ وجلّ فى كتابه وبيّنه فى قصّة ابليس لعنه الله لمّا قال الله للملآئكة اجمعين انّى خالق بشرًا من طين ۞ فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ۞ فسجد الملآئكة كلّهم اجمعون ۞ الّا ابليس (لعنه الله) ابى ان يكون مع الساجدين ۞ فقال له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدىّ ۞ استكبرت ام كنت من العالين ۞ [3] فاعلمك ان الملآئكة ملّة عن السجود والعمل والملآئكة [4] دخلوا تحت السجود فآفهم ذلك وفّقك الله هذه الاشارة لتفوز مع الفآئزين وتكون فى سكّان جنان النعيم فهذه شواهد عادلة وبراهين قاطعة يفهمها من كان له قلب والقى السمع وهو شهيد ۞ [5] فهذا تمام تفسير الاسبوع الاوّل وهو الحدود الروحانيّة ثمّ الاسبوع الثانى الجسمانى وهو الدال والرآء والسين [6] والصاد والطآء والعين والقاف فالدال دليل على آدم والرآء دليل على نوح والسين [7] دليل على ابراهيم والصاد دليل على موسى والطآء دليل على عيسى والعين دليل على محمّد والقاف دليل على

[1] *Koran*, LIII, 11.
[2] *Ibid.* 14-15.
[3] *Ibid.* XXXVIII, 71 à 76; le verset 74 est remplacé par le vers. 31 du chap. XV.
[4] Ms. ملآئكة.
[5] *Koran*, L, 36.
[6] Ms. الشين. Cf. la note 2, p. 24.
[7] Ms. الشين.

القآئم المهدى بالله وليس فى هذه الاحرف شىء منقطا[1] غير القاف فهذه حدود النطقآء ثم انبعثت من الدال الذال ومن الرآء الزين ومن السين الشين[2] ومن الصاد الضاد ومن الطآء الظآء ومن العين الغين ومن القاف الفآء وهذه الاحرف السبعة تنقط ليعلم ان الاساس المنبّئون ما جآءت به النطقآء من التنزيل مثل المآء الذى ينزل من السمآء الى الارض فتقبله الارض فتخرج ما كان فيها مستجنًا وهو قوله تبارك وتعالى ترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها المآء اهتزّت وربت وانبتت من كلّ زوج بهيج ۝[3] ولذلك صارت الأُسُس صلّعم مبيّنين ما جآءت به الانبيآء والنطقآء، والاساس القآئم عن المهدى فانّه قبله ألَا ترى ان الفاء تقر من القاف وقد اجمعوا الناس [على] ان القاف هو المحيط بالدنيا وان لولاه لغرّق البحر الارض[4] ومن عليها ولذلك قسم الله فى كتابه وقال قاف والقرآن المجيد ۝[5] فالقآئم هو المهدى وهو المحيط بكلمة الله الارض ومن عليها فيملؤها عدلاً وقسطًا كما ملئت جورًا وظلمًا وان [له] صلوات الله عليه ما ليس لغيره من النطقآء لانه هو الذى اظهره الله على الدين كلّه ولوكره المشركون ۝[7] وله ايضًا ان

[1] Ms. منقصا.

[2] Ceci prouve que, plus haut, la vraie leçon est السين. Cf. la note 6, p. 23.

[3] *Koran*, XXII, 5.

[4] Ms. والارض.

[5] *Koran*, L, 1.

[6] Ms. الا.

[7] Cf. *Koran*, IX, 33; XLVIII, 28; LXI, 9.

يحكم فى عصره وزمانه فى الجسمانيّين وهذا لا يعطيه لاحد غيره وكذا بيّن الله عزّ وجلّ فى كتابه فقال ان الاوّلين والآخرين ۞ لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ۞ [1] ثمّ [2] الاسبوع الثانى والثالث ثمّ الاسبوع الرابع وهو الكاف واللام والميم والنون والواو والهآء واليآء وهذا الاسبوع دليل على الائمّة المستورين وهم البقرات العجاف الذين ياكلون السمان وقد بيّنّا احد هؤلآء البقرات فى الكتاب الذى فيه اسمآء الله الحسنى وتفسيرها،، وفى هذه الثمانية وعشرين حرفًا ستّة حروف تتّصل بهؤلآء [ولا] [3] تتّصل شيئًا وهى الدال والذال والرآء والزين والواو والالف وهذه الستّة من وجه آخر دليل على النطقآء اصحاب الشرآئع وهم يصلون ولا يتّصلون لانّهم اصحاب القطع والجزم وامّا الستّة الاحرف التى زادها الله لنبيّنا محمّد صلّعم فالثآء والخآء والذال والشين والظآء والغين فهذه الاحرف لم تدخل فى كتاب من سآئر الكتب الا فى كتابنا واذا اجتمعت حروف ا ب ت ث كاملة بالالف [4] ونقطها أَصْبَحَتْها احدًا وخمسين وهى الصلوات التى [هى] منتهى امير المؤمنين علىّ بن ابى طالب عمّ وعلى الائمّة من ذرّيّته واذا عددت جميع الستّة

[1] *Koran*, LVI, 49 et 50.

[2] Ms. ثم.

[3] Ces mots manquent dans le ms. mais il faut évidemment les rétablir. Le copiste les a omis sans doute parce que le mot précédent se termine par le groupe analogue ولاء.

[4] Lisez باللام الف.

وجدتها احدًا وخمسين دليلاً على عدد النطقآء والمرسلين والائمة
من ذرّيته واذا عددت لدن آدم الى القآئم المهدى صلوات الله
عليهم اجمعين الاصول من هؤلآء الاحد وخمسين الذين هم خيرة الله
من خلقه سبعة أولهم آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمّد
والقآئم عليهم السلام وللسبعة تفصيل كبير وهم شيث واسماعيل
وهارون وشمعون وعلىّ وامام [1] تجد عددهم واحرفهم ثمانية وعشرين
حرفًا فقد بيّنّا اصول هؤلآء السبعة الذين هم صفوة الله من خلقه
وخيرته من عباده من وجوه كثيرة وفّقك الله هذه الشواهد
الظاهرة والدلآئل الواصفة وهذا ما جآء فى تفسير ا ب ت ث وفوق
كلّ ذى علم عليم ۞ [2] والكمال لله ولوليّه صلّى الله عليه وعلى آبآئه
الطاهرين وابنآئه الاكرمين وما كان من تقصير ونقص فمنّى
ومنسوب الى الله والله الموفّق للصواب وهو الهادى الى سبيل
الرشاد والسلام ۞

بسم الله الرحمن الرحيم

قصّة نوح عم

وبعث الله عزّ وجلّ نوحًا نبيًّا مرسلاً بشريعة مجدّدة بعد ان
غُيّرت شريعة آدم عم وكثر الفساد فى ولده فدعا نوح صلّعم

[1] Il faudrait الامام; de plus, le nom de l'Imâm est omis. — [2] *Koran*, xii, 76.

الى شريعته وعبادة الله وتوحيده بالظاهر كما اخبر الله عنه بذلك فى كتابه بقوله تعالى ولقد ارسلنا نوحًا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتّقون ۝ [1] فاستجاب له من استجاب فى المستضعفين منهم ودفع قوله المتكبّرون ومن كان منهم على ظاهر شريعة آدم عمّ واجابوه بما حكاه الله من قولهم ما هذا الّا بشر مثلكم يريد ان يتفضّل عليكم ۝ [2] ومثله ما نراك الّا بشرًا مثلنا ۝ [3] اى ما جئتنا الّا بظاهر هو معنا وفى ايدينا ممّا اقتبسناه من الماضى قبلك وبشرّتنا به كما بُشرنا به فانت بَشَرٌ مثلنا والبشرة فى اللغة ظاهر الجلد والمباشرة ممّا البشرة بالبشرة فعنوا بذلك الظاهر ارادوا به انّه انّما جاءهم بما عندهم فهو مثلهم لا فضل له عليهم وما نراك اتّبعك الّا الذين هم اراذلنا بادى الراى [4] يعنون الظاهر اى ظاهر الراى الذى هم عليه وما نرى لكم علينا من فضل [5] يعنون فى العلم وقد ذكرنا فيما تقدّم ان النطقآء انّما يدعون الناس بالظاهر قال نوح ربّ انّهم عصونى واتّبعوا من لم يزده ماله وولده الّا خسارًا ۝ [6] يعنى علمآءهم عند انفسهم فى الظاهر الذين لم يزدهم علمهم ومن دَعَوْه اليه الّا خسرانًا والمال [7] فى

[1] *Koran*, XXIII, 23.
[2] *Ibid.* 24.
[3] *Ibid.* XI, 29.
[4] *Ibid.*
[5] *Koran*, XI, 29.
[6] *Ibid.* LXXI, 20.
[7] Ms. والمثال.

الباطن مثل العلم والولد المستجيب وولده فى الدعوة من استجاب له وقبل عنه ما دعاه اليه من الحق والباطل ومكروا مكرًا كُبَّارًا ۝ [1] اى كبيرًا اى عظيمًا وقالوا لا تذرُنّ ودًّا ولا سواعًا ولا يغوث ويعوق ونسرًا ۝ [2] ذكروا [3] كبارهم، قال الله عزّ وجلّ حكايةً عن نوح عمّ فيما قالوا وقد اضلّوا كثيرًا [4] يعنى من الخلق، فدعاهم نوح صلّعم بالظاهر [5] زمانًا طويلاً ثمّ اوحى الله [6] عزّ وجلّ اليه ان لن يؤمن من قومك الّا من قد آمن [7] يعنى الذين صدّقوه وآمنوا به يعنى من قبل فلا تبتئس بما كانوا يفعلون ۝ [8] يعنى من كفرهم يعنى به وآصنع الفلك باعيننا ووحينا ۝ [9] فامره عزّ وجلّ بانشآء السفينة ظاهرًا وباطنًا وكذلك امره عزّ وجلّ باقامة ما يامر به ان يكون ظاهرًا وباطنًا وان يكون الظاهر من ذلك مثلاً ودليلاً على الباطن ليشهد له [10] حدوده وآياته ويكون منقوشًا ممثّلاً فيه [11] بجميع حدوده واسبابه فاقام السفينة ممثّلاً لاساس دعوته ونَصْبِهِ ونَصَبَ حدوده لاقامة الباطن بامر الله عزّ وجلّ ليكون نجاةً لارواح المؤمنين نجاةَ العلم النورانى و [12] الروحانى من غرق الكفر

[1] *Koran*, LXXI, 21.
[2] *Ibid.* 22-23.
[3] Ms. ذكر.
[4] *Koran*, LXXI, 24.
[5] Ms. باظاهر.
[6] Ms. اليه.
[7] *Koran*, XI, 38.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.* 39.
[10] Le ه se rapporte à باطن.
[11] C'est-à-dire فى الباطن.
[12] Ms. من.

والضلالة كما تكون السفينة فى الظاهر نجاةً لاجساد البشر من الغرق الظاهر واخبر الله عزّ وجلّ عن المكذّبين به انّهم مغرقون غرق الظاهر والباطن فاقام اساس دعوته وحدوده ونصب[1] الدعوة للمؤمنين به بالعلم المخزون المكنون واطلاعهم عليه واخبرهم بما يصير امرهم وامر المكذّبين ونصب السفينة وجعل يعملها وكلّما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه ۝[2] كما قال الله جلّ من قائل ان تسخروا منّا فانّا نسخر منكم كما تسخرون فسوف تعلمون من ياتيه عذاب يخزيه ويحلّ عليه عذاب مقيم ۝[3] وجعل السفينة الظاهرة دليلاً للمؤمنين به ومثلاً للسفينة الباطنة فمِنْ اجْلِ ان السفينة فى الظاهر تجرى على المآء وتحمل من ركبها كذلك دعوة الحقّ تجرى على العلم وتحمل من دخل فيها وعليها وكما انهم ياخذون ما ارادوه لظهورهم وقوتهم بقدر ولا يغرقون فيها كذلك مثل دعوة الحقّ فيما يتناولونه من العلم وقد قدّمنا ان المآء مثل العلم وآستشهدنا فيه ظاهر القرآن والعرب الذين انزل القرآن بلغتهم[4] يقولون الرجل الواسع بالعلم الكثير هو بحر ومن ركب البحر بلا سفينة غرق فيه فهلك وكذلك من قصد العلم وطلبه من عند غير اهله هلك فيه،، واصل السفينة من اربعة انواع

[1] Le ms. répète ونصب.

[2] *Koran*, XI, 40.

[3] *Koran*, XI, 40.

[4] Ms. بلغاتهم.

بها تُنْشأ وتقام وذلك العود والحديد لانشآئها واقامتها ومثلها
مثل الاصلَيْن العلويّين وقد ذكرناهما والكتّان الذى تستدّ[1] به
بين اوصامها والقير الذى يضمدونها[2] به ليمنع المآء من الوصول
اليها ومثلهما مثل الاصلَيْن السفليّين وقد ذكرناهما وهذه
الاربعة الاصول كما قدّمنا هى اصل الشريعة وقد ذكرنا بعض
نظائرها واشباهها[3] من الشهادة وغيرها، وكذلك السفينة تجرى
وترسى بسبعة اشياء وهى رِجْلان تعمد[4] عليهما وعمود وهو الصارى
فى وسطها وعمودان فى راسه وهى القريّة وقلع تدخل الريح فيه
فتجرى[5] به ومرسىً يمسكها اذا ارست وهو الهوجل وحبل تربط
به اليه وهذه السبعة امثالها امثال السبعة النطقآء والسبعة
الائمّة بين كلّ ناطقٍ ناطقَيْن وكذلك لها من الالواح اثنا عشر مثل
اللواصق النقبآء الاثنى عشر اربعة منها اصول[6] نظير الاربعة
من الاثنى عشر الذين قدّمنا ذكرهم انهم مثل ما قال الله عزّ وجلّ
ان عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهرًا فى كتاب الله يوم خلق
السموات والارض منها اربعة حرم[7] فامثال هؤلآء الاربعة من
السفينة اربع عرًى مثبتة فيها التى تشدّ اليها حبال العمود

[1] Ms. يشتن.
[2] Ms. يضمدها.
[3] Ms. اشباهاها.
[4] Ms. يعمد. On pourrait lire يَعْمَد.
[5] Ms. فيجرى. Encore ici, on pourrait lire au passif.
[6] Ms. اوصول.
[7] *Koran*, IX, 36.

وهو الصارى فتثبته لئلا يميل والثمانية تمام الاثنى عشر امثالهم من السفينة امثال الحبال الثمانية وهى حبل الرجلَيْن وفى كل رجل حبل يمسكها وتُرفَع وتُنزَل به واربعة احبال من راس الصارى الى العرى المثبتة لثبته كما ذكرنا وحبلان فى العارضة التى هى القريّة المعترضة فى راس الصارى فى كل طرف منها حبل يديرها[1] حِبَالُ الريح وتدير بهما،، فاصلها من اربعة نظير كلمات اصل الشهادة واجزآؤها بسبعة نظير فصول الشهادة والواحها اثنا عشر نظير حروف الشهادة وذلك كما ذكرنا ان اصل شريعة محمّد صلّعم الذى هو الشهادة وان اختلف ظاهرها فالمعنى كما ذكرنا يجمعه ومنه قوله عزّ وجلّ شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحًا[2] وكان نوح عمّ[3] اوّل من اشرع الشريعة ومحمّد صلّعم آخر من شرعها فهذا الذى ذكرناه فى صفة السفينة هو اصل ما بُنِيت عليه وما يزيده الناس بعد ذلك بعضها من آلاتها فهو زيادة والاصل ما ذكرناه،، فانّما اقام نوح عمّ دعوته بالظاهر ودعوة اساسه بالباطن لم يستجب له كما قال الله تعالى الّا من قد آمن[4] قبل فدعا ربّه فقال انّى دعوت قومى ليلاً ونهارًا فلم يزدهم دعآءى الّا فرارًا ۝ وانّى كلّما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم فى آذانهم

[1] Ms. يدبيره.
[2] Koran, XLII, 11.
[3] Ms. ajoute كان.
[4] Koran, XI, 38.

وآستغشوا ثيابهم واصرّوا واستكبروا استكبارًا ۝ ثمّ انى دعوتهم جهارًا ۝ ثمّ انّى اعلنت لهم واسررت لهم اسرارًا ۝ قلت استغفروا ربّكم انه كان غفارًا ۝ يرسل السمآء عليكم مدرارًا ۝ ويمددكم باموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم انهارًا ۝ [1] باطن قوله دعوت قومى ليلاً ونهارًا يعنى ما اعلنت من دعوة الظاهر بنفسى واسررت لهم إسرارًا يعنى أُسِرّتى دعوة اساسه من الباطن وانّهم قد علموا ذلك وانتهى اليهم بجملة الخبر انّه قد نصب دعوة سرٍ باطنٍ غير الدعوة التى دعاهم بها فى الظاهر وقوله وانّى كلّما دعوتهم لتغفر لهم اى لتُدْخِلَهم فى حدّ الستر وسُمِّىَ المغفرة [2] لانّها تستر [3] الراس والغفارة [4] لانّها ساترة والغفور الساتر يقول دعوتهم بظاهر الدعوة ليجيبوا اليها فيصيروا الى باطنها وقوله جعلوا اصابعهم فى آذانهم اى لم يستمعوا لدعوتى ووحشوا لسماعهم بالكلام المتبدّل المنبوز وآستغشوا ثيابهم يقول استتروا بظاهرهم وما زيّنوه لانفسهم وقد مضى تاويل قوله ثمّ انّى دعوتهم جهارًا ۝ ثمّ انّى اعلنت لهم واسررت لهم اسرارًا ۝ قوله تعالى فقلت آستغفروا ربّكم انّه كان غفارًا ۝ ولقد اوّلنا المغفرة يقول آسئلوا ان يطلعكم على الستور

[1] *Koran*, LXXI, 5 à 11.

[2] Régulièrement, il faudrait ajouter مغفرةً.

[3] Ms لانه يستر.

[4] Ajoutez غفارةً.

من الباطن يرسل عليكم السمآء مدرارًا[1] قد ذكرنا ان مثل السمآء مثل الناطق ومثل المآء مثل العلم يعنى انه متى اطلعكم على العلم الباطن ودلكم وليّكم بالعلم يمددكم باموال وبنين فقد ذكرنا انّ باطن المال العلم وبنون فى الباطن مثل المستجيبين اى يجعل منكم دُعَاة يستجيبوا لهم العباد[1] ويجعل لكم جنات ويجعل لكم انهارًا[1] يقول يجعل لكم دعوة فى الباطن وعلمًا فيه ثم قال الله عزّ وجلّ اذا جآء امرنا وفار التنّور[2] يعنى التاويل وما اتاكم به الاساس وشطح عنه علم التاييد قلنا آحمل فيها من كلّ زوجين اثنين[3] يقول آجمع على ولايته ودعوته من تجمعه على الازواج فاقرّه الاساس والامام بالحجّة والنقبآء بالدُعَاة وآحملهم على مراتب الحدود العلويّة وعلى ما جرى من تاثيل الحكمة فى اذواق الخلق ليكون ذلكم من الدلآئل على توحيد الله عزّ وجلّ ذكره وكذلك فآفعل فى ظاهر امر السفينة الظاهرة ليكون العمل ظاهرًا وباطنًا كما دلّ فى الحدود للرسل الى حين انقطاع العمل بظهور امر صاحب القيامة وقد قدّمنا كثيرًا من القول فيه وسنذكر تمام ما ينبغى ان يُذكَر من امره فى هذا الكتاب على الحدّ الذى بسطناه فيه اذا صرنا اليه ان شآء الله، وقال آركبوا فيها بسم الله

[1] Ms. العبادة. — [2] *Koran*, xi, 42. — [3] *Ibid.*

مجراها ومرساها ¹ فقوله بسم الله هما آسمان مثل الاصلَيْن العلويّين
وهما سبعة احرف مثل حروفهما والاسمان والاحرف ايضًا مثل
الاصلَيْن السفليّين وحروفهما فذلك جرت الدعوة واستقرّت
عند من استقرّت عنده ان ربّى الغفور الرحيم ² قد اوّلنا الغفور،
والرحيم ما رحم به عباده وتفضّل عليهم به فهو رحيم بذلك
واعظم رحمته التاييد وتاييده فى باطن العلم والرحمة مشتقّة من
الرحيم فنظير ذلك تاثير فى باطن البدن ³ كقوى ⁴ النطفة فى بطن
الرحِم واغتذآئها فيه خفيًّا حتى يتمّ خلقها ويكمل وهى تجرى
بهم فى موج كالجبال ⁵ يعنى جرى الاساس فى دعوته بالمستجيب له
فى العلوم من حدّ الى حدّ بتوفيقهم على الحدود المعروفة ومراتبها
والموج هاهنا مثل لمن تصوّر بالعلم وسَمَتْ به نفسُهُ من علمآء
الظاهر وهو خالٍ من العلم يتلاشى من يده كما يتلاشى الموج اذا
اجتمع فى راى العين كالجبل ⁶ كلا لك المتحلّى بالعلم الظاهر واتباعه
كالامام الحقيقى الذى تضوضع (*sic*) عن امره ولا يزول عن رتبته
ولا يتلاشى علمه ، فدعوة الحق تجرى على راس هؤلآء المتشبّهين

[1] *Koran*, xi, 43.
[2] *Ibid.*
[3] Ms. البدن.
[4] Le ms. répète كقوى.
[5] *Koran*, xi, 44.
[6] Ce passage est très-altéré depuis l'étoile. Le texte original paraît avoir été : كلا ذلك كالمتحلّى بالعلم الظاهر واتباعه وكالامام الحقيقى الذى تضعضع عن امره ولا يزول عن رتبته ولا يتلاشى علمه. C'est-à-dire : « ces deux choses (les vagues et le vaisseau) représentent ceux qui se parent de la science

بالعلمآء وتخرقهم كما تخرق السفينة الموج وتجرى عليه وهم يعولون
بباطلهم ويموجون ويخرقون ويزخرفون كما ينطرب الامواج ويهيج
المستجيبون الى الدعوة فى راحة من تقليدهم وسلام من ضلالهم
كما يكون مَنْ فى السفينة فى موج البحر ونادى نوح ابنه يعنى
ولده لصلبه وكان فى معزل [1] قد انعزل عنه وكان يؤمّل ان
يكون الامر اليه فلمّا اقام نوح عمّم غيره حسده وانفر من الدخول
فى امره وتحت حكمه كما كان من امر ابليس فى آدم ومن امر هبيل
وقابيل ولدَىْ آدم فدعاه نوح الى ذلك ليدخل تحت حكم اساسه
بقوله يا بنى اركب معنا ولا تكن مع الكافرين [2] فابى من ذلك
وقال ساوى الى جبل يعصمنى من المآء [3] يعنى الوز، [4] لاحد علمآء
الظاهر وآخذ عنه ما اعتصم من حجّة اساسك علىّ بعلمه قال لا
عاصم اليوم من امر الله الّا من رحم وحال بينهم الموج [5] اى ليس
يعصمك هؤلآء الذين ذكرتهم الّا من رحم الله وقد بيّنّا تاويل
الرحمة يعنى اهل التاييد فادركت نوحًا عمّ الشفقة عليه فسأل
الله عزّ وجلّ ان يهديه وقال ربِّ ان ابنى من اهلى وان وعدك

extérieure avec leurs prosélytes et l'Imâm véritable, dont le pouvoir peut s'affaiblir sans qu'il descende en grade pour cela et sans que sa science s'évanouisse. » Sur l'emploi de تضعضع, cf. la vie de Timour, éd. Manger, t. I, p. 50, l. 2 et p. 176, l. 7.

[1] *Koran*, XI, 44.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* 45.
[4] Ms. الز. الى احد serait préférable à لاحد.
[5] *Koran*, XI, 45.

الحقّ¹ وقد وعدتنى ان تحمل اهلى فى السفينة يعنى دعوة الحقّ وسفينة النجاة قال الله عزّ وجلّ انّه ليس من اهلك انّه عمل غير صالح² يعنى انّه لمّا فعل من ذلك واصرّ³ عليه فقد انقطع نسبه منك والنسب الى اجابة دعوته وتمسّك به وقد ذكرنا ذلك فيما تقدّم ولحظناه وقد بيّنّا معناه وحال بينهم الموج فكان من المغرقين⁴ يعنى بالموج علمآء الضلالة وقد شرحنا بهم فغرق معهم ظاهرًا وباطنًا فى الشكوك والشبهات وفى الهلاك الظاهر وقيل يا ارض ابلعى مآءك⁵ فالارض هاهنا مثل الاساس الذى اقامه نوح عمّ لدعوته الباطنة امر بستره⁶ ما صار اليه من العلم الباطن وصيانته عن غير اهله عليه وجمعه عنده ويا سمآء اقلعى⁷ فالسمآء كما ذكرنا مثل الناطق وهو هاهنا نوح عمّ أُمِرَ لمّا اقام اساسه لتادية علم الباطن ان يقلع هو عنه ويسلّمه الى من اقامه له ويقبل هو على الظاهر الذى اقيم له وغيض المآء⁸ اى غاض العلم الباطن فى الحجّة الذى هو اساس الشريعة ومثله مثل الارض التى تُغيض المآء فيها فيستتر عن الابصار كذلك صار العلم المصون المكنون الى مستقره ومكانه وغاض فيه وآستوت على

¹ *Koran*, XI, 47.
² *Ibid.* 48.
³ Ms. وصر.
⁴ *Koran*, XI, 45.
⁵ *Koran*, XI, 46.
⁶ Ms. بالستر.
⁷ *Koran*, XI, 46.
⁸ *Ibid.*

الجودى [1] يعنى الدعوة انتهت الى المستجيب ويعنى ذلك ان المفاتحة
بالدعوة والعلم الباطن جرت منه الى الائمّآء وهم الائمّة فلم تستقرّ
فيهم بل جرت منهم الى النقبآء الذين [هم] لواصقهم فلم تستقرّ فيهم
بل جرت منهم الى الاجنحة الذين هم الدُعاة فلم تستقرّ عندهم
بل جرت منهم الى المستجيبين فلَدَيْهم [2] ولم تخرج عنهم وآستقرّت
عليهم وآستقرّت عندهم وقيل بعدًا للقوم الظالمين [3] اى انّهم
أُبعدوا عنها فلم يكن لهم حظّ منها ولمّا قال الله عزّ وجلّ لنوح
عمّ جوابًا عمّا [4] آستخباه من وعده فى خلاص ابنه وانّه اوعده
بخلاص اهله وانّه منهم انّه ليس من اهلك انّه عمل غير صالح فلا
تسألنى ما ليس لك به علم انّى اعظك ان تكون من الجاهلين علم
نوح انّه قد اخطا فى سؤاله واحتجاجه بما سبق من الوعد له
فآستعاذ بالله وآسترحمه وآستغفره فقال ما حكاه الله عزّ وجلّ عنه
ربِّ انّى اعوذ بك ان اسألك ما ليس لى به علم والّا تغفرنى
وترحمنى اكن من الخاسرين [5] قيل يا نوح آهبط بسلام منّا
وبركات عليك وعلى امم ممّن معك وامم سنمتّعهم ثمّ يمسّهم منّا
عذاب اليم [6] فلم يرد بالهبوط هاهنا هبوط نقص لِمَا قرنه بالسلام

[1] *Koran*, xi, 46.
[2] Ms. فالديهم.
[3] *Koran*, xi, 46.
[4] Ms. عفا.
[5] *Koran*, xi, 49.
[6] *Ibid.* 50.

والبركات خلانى ما قال لآدم وابليس آهبطا منهـا يـعنى الجـنـة جميعًا بعضكم لبعض عدوٌ¹ ولكن عنى بذلك آهبط الى من دونك بسلام منّا اى بتاييد لك وأيّدْهم من قبلك بتاييد الحكمة التى اتيناك وبلّغهم الرسالة التى بها ارسلناك وخصّك الله عزّ وجلّ بالسلام والبركات نوحًا عمّ وامما ممّن معه فقال له آهبط بسلام منّا وبركات عليك وعلى امم ممّن معك يعنى المعتصمين بحبل الله عزّ وجلّ وهم الاساس والائمّة والحج والنقباء والاجنحة والمستجيبون المخلصون خصّهم الله عزّ وجلّ بالسلام والبركات ثم قال وامم سنمتّعهم ثم يمسّهم منّا عذاب اليم يعنى الداخلين فى ظاهر دعوته غير المعتصمين بحبل الله وباطنها انّه يمتّعهم بظاهرهم فى عاجلهم بما يحقن به دمآءهم ويصون به من اموالهم بغير حقّها ويدفع عنهم من صغار الجزية ومذلتها ثم يمسّهم فى آجلهم من عذاب اليم ثم يهديهم عن حقآئق الايمان بالغيب واقامة الظاهر والباطن واعدمهم² التاييد بالحكمة والعلم المكنون الروحانى المصون وقول الله عزّ وجلّ ولقد ارسلنا نوحًا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الّا خمسين عامًا³ عنى به مدّة دوره ولبث شريعته لانّ شريعته ما لبثت منسوبة اليه معمولاً بها وتقام حدودها وفروضها

¹ *Koran*, xx, 121. — ² Ms. وعدامهم. — ³ *Koran*, xxix, 13.

واحكامها بسنته وحكمه فامّا لبثه ببدنه وشخصه وهيكله فلم يكن الّا مدّة عمره ولم يجعل الله سبحانه لابدان البشر وطبائعهم التى بها اقامها ان تبقى طول هذا البقآء بل جعل لها نهاية دون هذه النهاية لا تكاد تجاوزها ولا تتعداها الّا[1] ان تخرب وتعطب وانّما جعل عزّ وجلّ البقآء التامّ للارواح فى الدار الآخرة بعد فراق هذه الدار وفراق الاجساد المربطة بها فيها وما جرى من قوم نوح وما تبعتهم عليه الامم من بعدهم قد ذكر الله عزّ وجلّ ذلك فى غير موضع من كتابه عنهم ان الاساس الى دعوته كانوا من المستضعفين فيهم واهل الغباوة منهم فاصفق اكبارهم عند انفسهم ان يكونوا اتباعًا لهم وذلك قولهم وما نراك اتّبعك الّا اراذلنا[2] وقوله عمّ ولا اقول للذين تزدرى اعينكم لن يؤتيهم الله خيرًا[3] يعنى انّه قد آتاهم الله عزّ وجلّ ذلك وعلى ذلك قد مضت الامم من بعدهم وما تابعتهم الامم عليه ايضًا قولهم لانبيآئهم اذا ابتدؤهم بالدعا الى ظاهر كما جرت سنّة الله بذلك قول قوم يعنون نوحًا عمّ ما هذا الّا بشر مثلكم يريد ان يتفضّل عليكم ولو شآء الله لانزل ملآئكته ما سمعنا بهذا فى آبآئنا الاوّلين[4] ذكرنا تاويل البشر والمباشرة فى الظاهر وتدور[5] لانزل ملآئكته يعنون من ياتى بالعلم

[1] Ms. الى. — [2] *Koran*, XI, 29. — [3] *Ibid.* 33. — [4] *Ibid.* XXIII, 24. — [5] Manuscrit, *sic*. lisez تاويل.

الباطن الثانى اذ [1] كانوا من الروحانيين وقولهم ما سمعنا بهذا فى آبائنا الاولين يعنون بآبائهم الذين اخذوا عنهم مما اخذوا اعنى مما فهموا من الباطن وقد ذكرنا كيف تكون الابوة فى ذلك الطلب [وقد] كنا نعرف ان الرسل يكون معهم الظاهر [2] ويقيمون الباطن بأسسهم وهم الذين عنوا بالملائكة وهذا [3] قالوه قبل ان يقيم نوح عم اساسه والتأييد بالباطن فلما اقامه لجوا فى طغيانهم وكفرهم كما لج ابوهم ابليس قال الله جل من قائل فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين ۝ بئس ما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيًا ان ينزّل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤا بغضب على غضب [4] لكفرهم الاول والثانى وطأ ذلك فى الامم لما قال الله فى ذلك من امرهم وهو اصدق القائلين اتواصوا به بل هم قوم طاغون [5] اوكقوله تشابهت قلوبهم قد بيّنّا الآيات لقوم يوقنون [6] وكلام تقول ذلك فى رسوله كما حكاه الله عزّ وجلّ عنهم فى كتابه تجد قولهم ما هذا الّا بشر مثلكم ياكل مما تاكلون ۝ منه ويشرب مما تشربون ۝ [7] يعنون ما عندهم من الظاهر مما لم يفتح لهم غيره كقوله [تعالى] انؤمن لبشرين مثلنا

[1] Ms. اذا.
[2] Ms. الظاهرهر.
[3] Ms. هذه.
[4] *Koran*, II, 83, 84.
[5] *Koran*, LI, 53.
[6] *Ibid.* II, 112.
[7] *Ibid.* XXIII, 34, 35.

وقومهما لنا عابدون[1] كقول قوم نوح وما نراك اتّبعك الّا اراذلنا[2]،،
ثمّ امر الله سبحانه نوحًا عمّ بحمده والسلام ۝
والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الامام المعزّ لدين الله امير المؤمنين صلوات الله عليه قال فنى العالم لا يعلم كما، كما لا يعلم اوّله كذلك لا يعرف آخره الّا بدليل ولكن لا بدّ له من انتهآء كما كان له ابتدآء لانّ الابتدآء لا يقتفى الابتدآء وانّما يقتفى الانتهآء وكذلك الانتهآء لا يقتفى الانتهآء بل يقتفى الابتدآء ولمّا راينا وعلمنا [ان] تراكيبه بعضها فرق بعض وانّها من اشيآء مختلفة ولم تكن من شىء واحد علمنا ان لها مدبّرًا،، ألا انّهم قالوا ان الاقوام الذين كانوا بالازمنة[3] الاولى كانوا اعظم جثة واطول اعصارًا وهذا مشهور معروف لانّه ربّما توجد اعظامهم تكون اضعاف عظمنا[4]، فلو نقصر فى كلّ الف سنة قدًّا واقل شىء ممّا لا يعلم لانّ هذه الدنيا عتيقة وكذلك ينقص كلّما مرّ عليه الزمان من الناس وينقص من جثّتهم حتى لا يتهيّأ للعالم

[1] *Koran*, xxiii, 49.
[2] *Ibid.* xi, 29.
[3] Ms. بازمنة.
[4] Ms. اظعاف عضمنا.

فى آخر الزمان ان ياتى بولد تامّ مدرك مجسّد ينقص الولاد وينفد ويكون فنآء الخلق ثمّ ان هذا العالم اذا رجعت المادّة منه للنفس لا بدّ من ان تدور ازمنة بالعادة التى قد تعود الّا ما شآء الله تعالى ثمّ تنقص قليلاً [قليلاً] لاعتبار نقصانها [1] فى الادوار حتى تتفرق التراكيب كما اجتمعت فى اوّل الامر ثمّ اذا خلا كلّ واحد بطبعه يكون مثله كمثل القلّة اذا انكسرت تذهب منفعتها ويكون ذلك الخرق يبقى زماناً طويلاً حتى تنصف الارض ولا يبقى لها [2] اثر [3] فكذلك هذا العالم عظمه يذهب قليلاً قليلاً حتى لا يبقى منه اثر طول الدهر والزمان لقوله تعالى يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمّى [4] ولهذا معنيان فالمعنى الاول انه حين يصل السابع الى درجة النطق يتوفّى [5] عنه الحجّ موت التاييد فذلك موت الحجّ التى لم تمت فى منامها قالوا الحكمآء موت عرضىّ وموت طبيعىّ فالموت العرضىّ اذا نُبِّهَ انتبه والموت الطبيعىّ اذا نُبِّهَ لم ينتبه وذلك النوم جزء من اجزآء الموت واليقظة جزء من اجزآء الحيوة فكذلك وقتَ الناطق فى بلوغه الى درجة النطق

[1] Ms لنقصان اعتبارها. Le copiste a évidemment interverti les mots.

[2] Ms. سقى له.

[3] Dans le manuscrit, ce mot vient après فكذلك ; mais il est clair qu'il faut le placer après لها.

[4] *Koran*, xxxix, 43.

[5] Ms. ينوق.

ماتوا عنه الحج موتًا عرضيًا لا موتًا طبيعيًا والذين ماتوا موتًا طبيعيًا الاضداد ماتوا ولم ينتبهوا وهو الذى قال فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمّى يعنى[1] الذين لم ينتبهوا وقت[2] نصب الاساس ويرسل الاخرى الى اجل مسمّى منهم الحج الذين كانوا ينظرون نصب الاساس لهم فذلك موت عرضىّ انتبهوا حين نُبِّهوا ٥ قال الامام المعزّ لدين الله صلوات الله عليه انّ الله اقام ملأكًا عظيمًا ليشرق على الارض الخالية العطبة من الحكمة فيلوّح الحكمة الى الشخص المخلّص ليرجع اليها من خلص من الشرك والكفر والجحود والشك ثم وكّل المبدع الاوّل بعض ملآئكته لخلق هذا العالم ثم ليسيّر الشمس والقمر فادارهما فى ابراجه واسكنهما فى بيوته ليستصفى بهما الارواح الى عالم الخلاص النورانى محلّها الاوّل المخلص من الفساد، والرجوع الى عالمها الاوّل بالتسبيح والتقديس والتمجيد والتهليل والعمل الصالح يرفعها[3] الى عالم التسبيح، فيسرى ذلك النور الاعلى الخالص فلا يزال فى سريانه يرفعه حتى يرتفع الملأك الحامل الارض فيكون هنالك الكشف وقد حصل لكلّ واحد من الكونَيْن اعنى الكون العلوىّ الذى هو الجنود الروحانيّة فى العلوم العالية الذى هو عالم الحقّ والكون

[1] Ms. اعنى. — [2] Ms. وقوت. — [3] Ms. يرفعه.

السفلىّ [كون] الاجسام المستحيلة فتدبّرْ هذه الاشارة بهذه الرموز والعبارات فقد بان اصل التوحيد وعُرْضة مبدئ الكون والتكوين وقد اوضحت لك الخمسة الروحانيّة العالية الحدود الشهود والخمسة الذاتيّة المذكورة ¹ اثنان حيّان وهما الروح والنفس وواحدة تنفعل ² وهى الطبيعة المسمّاة بالهيولى عند الفلاسفة القدمآء تكوّنت [بها] المركّبات المعصوبة للحسّ واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الخلآء والملا وان المبدع تامّ بالعلم والحكمة ولا يلزمه السهو ولا الغفلة ³ يعلم جميع الاشيآء من غير اتّحاده بها يفيض جوده على سآئر العوالم كفيض النور عن قرص الشمس وهو العقل التامّ والخلاص لحقّ واتما النفس فتفيض الحياة لفيض الشمس وذلك حياة عامّيّة دآئمة محضة لكنّها لا تعلم الاشيآء فهى مترجّحة بين العلم والجهل كما الرجل يصوب تارةً ويسهو اخرى وذلك انّها اذا نظرت نحو الاوّل الذى هو العقل الاوّل عقلت وافاقت واذا نظرت نحو النفس البهيميّة التى هى جهل محض ⁴ سهت وغفلت فنظرها نحو الاوّل بالحبّة وذلك انّها تشتاق الى هويّته فامّا الطينة الهيولانيّة فبالغلبة والهرب لانّها دونها كالداعى دون

¹ Ms. المذكورات.
² Ms. تفعل. Cf. la traduction.
³ Ms. عفلة.
⁴ Ms. محظ.

الجنّة والماذون دون الداعى والمحرم دونهم كلّ واحد من هولآء يشتاق الى هويّة من فوقه ومن هو عالٍ عليه والنفس تطلب الروح وهى تميل نحو النفس الشهوانيّة وتطلب ان يجذبها ليجعلها[1] ساميه ناسيّة فيكثر المها واوجاعها فذلك [ان] خرجت افعالها فى الحيوانيّة وغيرها ناقصة الآلات والقوى قصيرة المدّة دآئمة الانحلال والستور، والآلات الروح والحكمة والعلم والقدرة والرحمة الايّدة[2] ولا يفنى بل يكثر ويزيد نفعها فى اجرام سماويّة[3] ذات حياة روحانيّة تضمّها[4] الكلمة وذلك قوله تعالى وتمّت كلمات ربّك صدقًا وعدلاً[5] ثمّ يفيض عليها الاوّل بالرحمة والرأفة فكان ذلك شيًا لعلوها عن الاجرام واخراقها الحجب بلا زمان ولا مكان ولا تزال على ذلك[6] الّا بفراقها[7] عالم السفل والاجسام ذوات العظام النخرة واللحام الغليظة[8] والاعصاب والعروق فتسلّم من[9] ذلك الى وجود دآئم وعالم خالص لا اختلاف[10] فيه ولا قهر ولا عطب بل صحّة دآئمة ونعمة وخير مقيم ونفع يدوم فامّا النفس المقصرة المآئلة الى الشهوانيّة تشتاق الى هويّته[11] فتحسّ اعمالها الرديّة واذواتها

[1] Ms. لتجعلها.
[2] Ms. الابيد.
[3] Ms. سماية.
[4] Ms. تظمها.
[5] *Koran*, VI, 115.
[6] Ms. ذلك على.
[7] Ms. بفراق بفراقها.
[8] Ms. الغليضة.
[9] Le ms. ajoute ici الى.
[10] Ms. الاختلاف.
[11] Ms. هويّتها. Il faut ه, puisqu'il s'agit de la Raison, عقل.

الفاسدة فتتحسّس ذلك وتعلم ان المصير لا يتمّ الّا بالعلم الصالح فتبقى متحيّرة خآئبة باكية قال الله تعالى يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم[1] بما فعلت اذ ليست كالروح الذى هو علم وعقل بلا محالة الطالب للخلاص من عالم الهلاك فمن وقف على ما قلت وعرف ما اليه اشرنا مع عقله دامت حياته وزال سقمه ونال سروره ولذّته وخرج من تحايط اهل الاذآء وفساد اهل الاهوآء ومن [لم] يخرج من هذه الذاتيّة فى الاجسام الكثيفة لا يزال فى الم مع راحة عرضيّة كالفارّ من حرّ النار المتلذّذ بالثلج يلتذّ ما دام الثلج زيل تلك الحرارة عن جسده فاذا ضربه برد الثلج ذهب الى حرارة النار فيعود عليه قسرها وتحلّله الحرارة اوّلاً اولاً وهو لا يعلم فامّا النفس الفآئزة بالعلم [فهى] فى لذّة وسرور ونعمة وخير ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون[2] وامّا من لا يعرف هذه الامور كانت نفسه ساكنة الى عالم الغرور فى غموم وهموم كما يحلم النآئم فى منامه بهمومه واسقامه وغمومه لا تفارقه كما الذى فى يقظته[3] لا تزايله فهذا كلّه كلّ شخص من اشخاص النفس ونضرب لذلك مثلاً لمعاد النفس عند انفصالها عن الاجساد ومثل ذلك مثل النآئم الدى تُخْدَر جميع آلاته المهيأة للطيف حركاته وسآئر اللطآئف

[1] *Koran*, II, 162. — [2] *Ibid.* 36, 59. 106, etc. — [3] Ms. يقضته.

متحدث بالعقل والنفس الناطقة ويبقى الجسم وهو الظرف خاليًا
من الشخص ممسوكًا بالنفس الحسّيّة التى بها يكسب غذآءه
وحياته وبقآءه فآنظر ليس ترى شخصك عند انشراحك كما ملأ
غير محتاج الى الجسم وانّما[1] النفس الماسكة له هى المتّصلة بك
فانت ترى الاشيآء كالمجنون الذى لا يملك من ارادته فى قعوده او فى
مسيره ولك عن ذلك.....[2] يستعجله ليؤدّيك الى الموضع الذى
انت مسجون فيه ولو خُيِّرْتَ المقام لا خَيَّرْتَه على الرجعة الى الجسد
فتجد بك النفس الحسّيّة فترجع اليه فيستيقظ الجسد وانت
المستيقظ به وترجع اليه الحركة[3] التى هى انت فان كان الجسم
مواتًا فانّك الحيوة له وان[4] انت غبت افترق ولو كان كُلّيًّا لكان موتًا
كلّيًّا[5] وهو[5] تمام ميقاتك فتجذب النفس الناطقة الحسّيّة فتحلّل
التراكيب وتتلاشى وتبيد وتتّحد اللطآئف بعضها ببعض
وتتّحد بعالم البقآء ويتلاشى كلّ الحواسّ الجسمانية وتعود اليه
اللطآئف الانسانية كالحواسّ والروح والنفس فيكون حينئذ
كاملاً صافيًا متّحدًا بالقوّة وهو فى تلك الحال اعلم وانفس وابلغ

[1] Ms. ونما.

[2] Ici un mot rendu illisible par une tache d'encre. On ne voit distinctement que les lettres finales اصة.

[3] Ms. الحكة.

[4] Sur إِنْ séparé du verbe par un mot, cf. *Hamâsah*, p. ١٣, ligne 8 et lignes suivantes.

[5] هو parait signifier ici هذا; cet emploi de هو est fréquent chez les écrivains égyptiens; d'ailleurs il est classique, car on en rencontre des exemples dans le Koran.

ناطقًا حافظًا صادقًا لا يجهل [1] ولا يغفل [2] ليس للعناصر فيه عمل ولا للطبآئع فيه اثر [لا] يتلاشى و[لا] يتغيّر بل هو روح كلّيّ وجوهر كلّيّ ونور كلّيّ غير متلاشٍ ولا فانٍ فانْ كان عند خروجه مثابًا فهو فى نعيم وان كان معاقبًا فهو فى عذاب اليم والله يهدى من يشآء الى صراط مستقيم [3] والسلام

فصل فى مناجاة المعزّ لدين الله قال هذه الهى كنت رتقك، قبل ان تظهر فىَّ بفتقك، واوجدت عنّى خلقك، وصدّرت عنّى دنياك فى الذات والاسمآء [4] والصفات ولست [5] انا بك متّصلاً، ولا عنك منفصلاً، اذ انا بك تبعيض، وانا [6] راجع اليك عند النقلة والتفويض، آنقل الصورة كيف تشآء، وأُعْطِ [7] النور الالهى لمن تشآء، بما قدّمت ايديهم ولا نضمّ [8] مثقال ذرّة الهى انى [9] كما انت عظيم فى سلطانك، وانا قدرتك وبرهانك، وارادتك ومكانك، الهى بمعرفة بى استجب وسلّمْ واشرقْ الوانك، وانّى وجدتك بعد اذ عرّفتنى التلاقى [10] واتلف واضمحل، الهى وأُفْنِىَ من جهلك، وفاز وبقى من عرفنى بالبداية وفضلك، الهى اترى يعرفك سواك، ويدنو

[1] Ms. تجهل.
[2] Ms. تغفل.
[3] *Koran*, passim.
[4] Ms. والسما.
[5] Ms. ليس.
[6] Ms. ونا.
[7] Ms. واعطيه.
[8] Ms. نظم.
[9] Ms. انى.
[10] Ms. لتلاقى.

منك الّا[1] اياك، ام يعدو اليك من خرج عن طاعتك، وطاعة حدودك واوليآئك، الهى بك استدللت[2] ومنك وصلت واليك الهى ليس غيرى[3] لك حجاب، فكيف الوصول اليك من غير باب، فانا منك بحيث النهوض والهمّة، وانت انا بحيث انا بالقدرة والعظمة، وحيث انا بك خلقت[4] اوليآءك، وبدعت ملآئكتك وانبيآءك، فلمّا عرفتك، كنت ذلك، اذ ليس يعرفك سواك، ويدنو منك الّا[5] اياك، باتّصالك بحدودك واوليآئك، الهى ان كثرت الاشخاص، فهى انت بلا اختصاص، وانا منك بديت، لانى بحدودك اهتديت، ان عرشك عليه استويت، الهى اوجدتنى منك فى ظاهر الامر بصفة كانت الموجودات على دفعة واحدة فانت بى باطنًا وانا بك ظاهرًا الهى ظهرت الموجودات كلّها بى، واخترعت منّى كلّ رسول ونبى، وانا ابن لك وانت ابى، انا منك كالفيض، وشراقُهُ وليقُ فليس الفيض غير الفيض، فقد غاب، واضمحل كلّما فى النار وداب، الهى رامت روسآء الجهل واهل العمى والضلال وذوو الانكار والجحود، وانّهم خرجوا من العدم الى الوجود، وهم فى العدم يا الهى وصلت اليك، ومنك دخلت عليك، فانا

[1] Ms. الى.
[2] Ms. استدليت.
[3] Ms. غير.
[4] Ms. حلعب.
[5] Ms. الى.

قدرتك الظاهرة، وعنّى ظهرت آياتك الباهرة، الهى حقنى ابتلاؤك، لانها حلاوة رضآئك، فنفسى منك واليك انتهت الهى ظهرت للخلق حتّى يعرفوك من حدودك فحجبتهم عنك لما زادونى انكارك وذلك انهم ضلّوا فى التكبّر عن ابيهم، فلم يجدوا لهم مرشدًا ابدًا يهديهم، فاظهروك بى لانّى انت وكونى بك ظاهر، وانت فىّ حاضر، الهى انا الكرسى والمكان، والوقت والزمان، وانا منشىء المثقلات وانا بك عالم ما يكون وما كان، الهى انا اسمك، وموجود اسمك، وانا البشير اليك، والدالّ عليك، والدالّ [1] على من دالّ عليك، فمن تمسّك بحدودك نجا والصورة معاده ورآء ليس دونك حجاب غيره فقصده لا بلاه سواك باوحد، [2] ولا لك اسم سواى فيُسْتَطاع ويُعْبَد، وانا صاحب البقآء، وعلىّ ذات النطقآء، وانا فىّ النطق الهى قصرتَ لذاتك انكار الباحثين اذ لم يقصدوا لحجابك، واحجبتهم عن معرفتك اذ لم يدخلوا اليك من بابك، فهلكوا لما انكروا لكلمتك، وتاهوا لما عجزوا عن معرفتك، الهى انت ذاتى ونفسى، ومعدنى وقدسى، ونطقى وانسى، الا ففى اختفيتَ فاشرقتُ، وبى اقتربتَ فابرقتُ، انا نظرتك بكلمتك الالهية، وكلمتك القدسية، وذاتك

[1] Ms. répète والدال.

[2] Ms. بوحن; mais اوحَن est réclamé par la rime suivante ويُعْبَن. Dans ce passage, le pronom masculin ه se rapporte à صورة, parce que ce mot est ici le synonyme de عقل.

الابديّة، والذات الازليّة الكلّيّة، ونورك، وبى ظهورك، بك ظهرت، وبى نهيت وامرت، فمن عرفنى فقد نزّهك، ومن [1] اتصل اليك بحدودى [فقد عرفك، [2]] فقد عرفتك انا غيرى فتكون اعدادَك، ولا انت غيرى [3] فتكون افرادَك، انا كنت فيك رتقًا، وفى ذلك حقًّا، فاطلقتنى ولم تفصلنى فى وجودى ارجوك تعمد ووقتَ تطلب فتُقْصَد فانا منك كضوء السراج من السراج، بلا تبعيض ولا امزاج، الهى صدق [4] المستجيب لمّا قال لابيه [5] الهى منك بديت، والى معرفتك اهتديت، واليك توجهت واليك تبت وبك منك اليك سعيت، ولو فرطت فيك لاضمحللت [6] وتلاشيت [7] ولو اقتديت بغيرك اشركت، وتعدّيت فى طاعتى لك فعرفتُ ودركتُ، الهى كادت نفسى لعظيم [8] امتحانك ان تجهل وتُخْفَى كنهَ علمك وتكفر حتّى الفَتْ [9] عناتها بجودة [10] من نور معرفتك، فجُذبتْ وتلطّف قداراتها بضوء من علمك فمسكتُ فيه بعد ما كنت جحْتُ وتُبْتُ [11] عند ما سُلّيت بنعمتك، [12] فتهدَّتْ، بعد [ان] كانت

[1] Ms. répète ومن.

[2] L'omission de ces deux mots, dont la restitution est nécessaire pour le sens et pour la rime, s'explique par les mots suivants.

[3] Ms. غير.

[4] Ms. صد.

[5] Ms. لا ابيه.

[6] Ms. لا اضمحليت.

[7] Ms. ولاشيت.

[8] Ms. لا عظيم.

[9] Ms. لقت.

[10] Ms. répète بجودة.

[11] Ms. répète وتبت.

[12] Ms. فنعمتك.

جحدَتْ، فأَوْرِثْها الثبات بالنعيم المقيم والنجاة من العذاب الهى عجزت المقصّرون بنظرهم اليك وقالوا لا يجوز الصفة ان تدرك الصانع فلو علموا انى بك استقرارهم، وان تصديقهم هو انكارهم، الهى هل يعرفك من ليس منك ويتفكّر انمّا [1] هو انت محال الهى لما لم لا [2] تنقل الصورة بما لا تريد، بل فى وقت تريد، فلولا نظرك اليها بالمشاكلة لأُفْقِدَتْ، ولولا تعطّفك بالمناسبة لأُبْعِدَتْ، الهى لقد خاب من انكر معرفة نفسه منك، ولقد ظلم من لم يعرفك بك، وهو بك ظهر، وبى حجابك وفى حجابك استتر، وانت الناظر بلا حركة الهى تناهوا الجاهلون فى طلب معرفة حدودك وطلبوها معرفةً فى تيجان الملوك، فلمّا نظروا حدودك نكروك، الهى ناجتك المحقون وقالوا يا مبدع الاحد، من غير عدد، تختلف الاعداد بك، بقدرة منك، دعوناك فالذى عرفك منك اليك، عاد اليك، الهى تحيّرت العقول عند طلبتك، اتاهت الابصار فى روٌيتك، الهى قالوا الجاهلون فى معرفتك وما تُبَيِّن فلا عرفوا الهى لقد غاب من نادى سواك ومن عرفك بحقيقة المعرفة تيقن انك دآئم، ومَنْ افضل الغنآئم، الهى ظهرت لهم فوق المآثر، فتوهّموا انهم حصلوك

[1] Ms. ان ما.

[2] Ms. *sic*. Il faut retrancher deux de ces négations; il semble toutefois que l'auteur répète trois fois la négation, à dessein, quoique cet emploi soit insolite.

بالعناصر، فاثبتوا التشبيه والتمثيل، وعدّموا التنزيه والتحصيل،
الهى عجزوا عن اثبات النفر، ولم يعلموا ما حقيقة العيان من
الخبر، فالنظر حجاب عنك لا لك، والمنظور انت به لا [هو] فيك،
الهى من قال انه لا يعرفك، فقد عدّمك، ومن عبدك، من غير
حدودك، فقد حال الى غآئب معدوم فانا الذى لا تدركه الابصار،
وانا ادرك الابصار، وانا اللطيف الخبير، فاللطيف الخبير، صورتى
بالصورة المرئية، التى هى الحدود العلوية، الهى بوجود معرفتك
اهتديت، وبعّدت المقصّرين عنك تباركت وتعاليت، الهى كنت
انت والمكان، لان المكان هو اشارة بالفيض وتكرير الفكر باحضار
المكان، والمكان هو المركز هو الدالّ عليك الهى كلما ظهّرت عنّى
صورة فظهّرتها [1] ابدع على اوّلها اخفيّا لانقلها عنّى وانا فعّال لما
اريده [2]

فصل من كلام امير المؤمنين علينا سلامه قال طلبت الرفعة
وجدتها فى التواضع، وطلبت المودّة وجدتها فى الصدق، وطلبت
الرياسة وجدتها فى العلم، وطلبت الكرامة وجدتها فى التقوى،
وطلبت النصرة وجدتها فى الصبر، وطلبت العبادة وجدتها فى

[1] Ms. فظهرتها.

[2] *Koran*, XI, 109; LXXXV, 16. Je supprime quelques formules de bénédiction sur Mahomet et sa famille; elles sont évidemment l'œuvre du copiste.

الورع، وطلبت الغنى وجدته فى القناعة، وطلبت الشكر وجدته فى الرضى، وطلبت الراحة وجدتها فى ترك الحسد، وطلبت ترك الغيبة وجدته فى الخلوات، وطلبت الملك وجدته فى الزهد، وطلبت العافية وجدتها فى الصمت، وطلبت الانس وجدته فى ترتيل القرآن، وطلبت قتل الحيران وجدته فى ذكر الله، وطلبت البرّ وجدته فى الانفس التخمة، وطلبت رحمته يمنّ علينا بها ۞

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قال الشيخ الفاضل رحمة الله عليه هذه المسائل فى معرفة النفس وهذه الرسائل ووضع [1] بها الدلائل وجعلها اربعين رسالة بيّنها باحسن بيان واثبتها باوضح برهان وهى تدلّ على معرفة النفس الناطقة والعلوم العامّة ممّا تدلّ على غاية التوحيد وعلم التجريد وهى هذه، اوّل بدءها يقول [2] الحمد لله المحيط بكلّ ذات، المنزّه عن الصفات، من الجزئيّات والكلّيات، لا يدركه وهم، ولا يحيط به فهم، المنزّه [3] عن الاشارات والعبارات احمده حمدًا معترفًا بالتقصير، واساله التوفيق بالهداية وفى التدبير، وصلّى الله على البشير النذير، والسراج المنير، محمّد خاتم

[1] Ms. واوضع. — [2] Ms. تقول. — [3] Ms. منزه.

النبيّين، وعلى آله الطيّبين الطاهرين، المسئلة الاولى وبالله التوفيق ما حقيقة الوجود الجواب اعلم ان الوجود بالحقيقة، وايضاح الطريقة، هو ما دلّ عليه النظر، وحقّقه الخبر، المسئلة الثانية ما معنى العدم الجواب اعلم ان العدم هو اسم ليس [له] مسمّى، ولفظ بغير معنى، المسئلة لثالثة ما اقسام الوجود، وحقيقة المعبود، الجواب اقسام الوجود ثلاثة وجود حسّىّ ووهمىّ وما حكمت عليه الافلاك الدآئرات، فاشرفت فيه الطبآئع والاسطقسات،[1] ووجود عقلىّ مَلَكىّ روحانىّ علا عن حكم الافلاك وتنزّه عن شبهة الافهام ووجود كلّىّ الهىّ قد علا عن الوجود[2] العقلىّ والحسّىّ اذ[3] كان محيلاً بهما وما يشاكلهما[4]، ومن وجه آخر ان الوجود على ثلاثة وجوه وجود ضرورىّ ووجود ممكن ووجود ممتنع فالضرورىّ الذى لا يمكن ان يكون غيره مَثَلُهُ من العدد ما كان اكثر من اربعة واقلّ من ستّة وهو من طريق النظر وامّا الوجود الممكن فهو الذى يمكن ان يكون ممكنًا ويمكن ان لا يكون ممكنًا وهو ما كان من طريق السماع والخبر والذى يدخل عليه الزيادة والنقصان والوجود الممتنع الذى لا يمكن كونه مثل من يدّعى انه قادر على كلّ الدُعّاة امسًا بعينه وهذا محال جدًّا وامّا[5] الضرورىّ فهو وجود

[1] Ms. الاستقصات. — [2] Ms. وجود. — [3] Ms. اذا. — [4] Ms. يشاكل هما. — [5] Ms. وما.

الصانع والممكن الصنعة والممتنع وجود [1] صنعة بغير [2] صانع
المسئلة الرابعة هل الوجود صنعة زآئدة على ذات الوجود ام هو
على ذاته الجواب [3] وامّا [4] وجود الصانع فهو غير صنعة له زآئدة على
ذاته لانه هو الوجود [5] والموجود وهو حقّ لا يكون له شريك فى
الالهيّة [6] المسئلة الخامسة هل الانسان موصوف بالوجود ام بالعدم
الجواب اعلم ان الانسان وجودان وجود حسّىّ ووجود عقلىّ امّا
وجوده الحسّىّ فهو حسّه وامّا وجوده العقلىّ فهو عقله ونفسه وامّا
وجوده الحسّىّ فله ابتدآء [7] وله انتهآء [8] وهذا ممّا يشهد به بقآء
النفس بعد مفارقتها الجسم المسئلة السادسة لمّا اشتركا هل
وجود فى البداية وافترقا فى النهاية الجواب [9] امّا اشتراكهما فى
البداية شهد انهما مصنوعان وافتراقهما [10] فى النهاية ليس
الفرق بين الروحانىّ والجسمانىّ وهذا ممّا يثبت ان المعاد للنفس
دون الجسم المسئلة السابعة هل بين النفس النامية والحسّيّة
والجسم مناسبة لاشتراكهما فى الهيكل الطبيعىّ والتركيب
الجسمانىّ الجواب اشتراكهما فى الجسم من جهة الحكمة مقرّ النامية

[1] Ms. ووجود. En revanche, il manquait un و avant الممكن.
[2] Ms. غير.
[3] Ce mot manque.
[4] Ms. وما.
[5] Ms. الجود.
[6] Ms. الاهيه.
[7] Ms. ابتدى.
[8] Ms. انتهى.
[9] Ce mot manque.
[10] Ms. اقترابهما.

الكبد ومقرّ الحسّيّة القلب من هاهنا بقآوها ببقآء الجسم وفنآوها بفنآئه فلم يكن [1] لهما شرك [2] فى خطّه ولوكان ذلك كذلك لا كان للحيوان نصيب فى البقآء فاعرف ذلك المسئلة الثامنة لمَا صاحبت النفس الناطقة الجسم ولم يكن بينهما مناسبة الجواب بعون الله ومادّة وليه اعلم ان النفس الناطقة غير داخلة فى الجسم ولا بآئنة عنه بل هى مشرقة عليه كاشراق الشمس على الحآئط ومعلوم ان ليس بين الشمس والحآئط نسبة بالاشراق [3] يكتسب الحآئط ضيآء ونورًا كما تُكْسِبُ النفس حياة وصفآء ما تُنَوِّر المسئلة التاسعة ام تخصّصت الصورة الانسانيّة بما لا يتضادّون سآئر الحيوان الجواب اعلم ان الصورة الانسانيّة قد حوت جميع الفضآئل كما حوى العقل الاوّل الكمال والتمام ولاجل ذلك قبلت فيض العقل وكانت فى العالم الجسمانىّ مقام العقل فى العالم الروحانىّ والعقل صورة منتصبة مسفرة الى مبدعها كذلك الصورة الانسانيّة منتصبة بقوّة الحرارة التى فيها فهى طالبة عنصرها ولذلك قيل انها وُضِعَت على مثال شريف لقول النبى صلعم ان الله خلق آدم على صورته وقال فى التوراة يا ابن آدم على قالب شريف خلقتك ومن وجه آخر ان الصورة [الانسانيّة] خلقت على

[1] Ms. يكون. — [2] Ms. شرق. — [3] Ms. بلا بلاشراك.

مثال صورة البقآء والمعاد فما فى الاشكال شىء اجمل منها [1] ولا
افضل منها وتحت ذلك سرّ خفىّ وعلم يلزم معرفته لكلّ عاقل
منها وداخل فيها المسئلة العاشرة ما الدليل على بقآء النفس
الناطقة بعد فنآء الجسم الجواب اعلم ان النفس الناطقة حيّة
بالذات علّامة بالقوّة فعّالة بالطبع وامّا الحيٰوة عرضيّة وامّا الاعراض
زآئلة والنفس باقية مدبّرة للطبوع ولا يمكن ان يفارق المطبوع
طبعه و[من] وجه آخر ان النفس الناطقة قوّة الاهية والجسم قوّة
طبيعية ولاجل ذلك ثبت بقآء النفس وفنآء الجسم ومن وجه آخر
ان النفس الناطقة جوهر بسيط والجسم جوهر مركّب وكلّ مركّب
محلول مضمحل والجوهر البسيط ذات واحد باقٍ ببقآء عنصره
فافهم ذلك لان النفس الناطقة لم تنظر فى دار الحسّ مع وجود الجسم
المسئلة الحادية عشرة لِمَ تنظر النفس الناطقة فى دار الحسّ مع
وجود الجسم الجواب اعلم ان النفس الناطقة فى دار الحيٰوة لم تنظر
مع وجود الجسم كالمولود الذى يظهر من بطن امّه لم ينله [2] صورة
فهو لم ينتفع بكمالاته ولا يتالّم لنقصانها فاذا ظهر من بطن امّه
بصر وسمع وشمّ وذاق ولمس ونطق ونظر صورته وانتفع بكمالاته
كذلك النفس الناطقة فى دار الحسّ تحت الطبيعة [3] والجسم لها

[1] Ms. منه. — [2] Ms. يناله. — [3] Ms. الطبيعية.

مشيمة فهى لا ترى صورتها و[لا] تلتذّ بكمالها ولا تتألّم بنقصانها
فاذا فارقت الجسم نظرت صورتها وتلذّذت [1] بكمالها وتصرّفت فى
الموجودات بقوّة ادراكها وكمال ذاتها وعاينت ابنآء جنسها
وجاورت مصوّرها ومشبهها وشاهدت خالقها [2] وتضاعفت لذّاتها
وكثر سرورها وظهرت بهجتها المسألة الثانية عشرة ام تنال
النفس الناطقة كمال لذّة الثواب وألم العقاب وقد فارقتها لذّتها
وعدمت مقارنة الجسم وانخلعت عن الحسّ الجواب ان نفس الحسّ
غير قادرة على لذّة تنالها [3] ولا ألم الّا بمقارنة [4] الجسم الذى [هو] جهة
وجودها فبقآوها ببقآئه وفنآؤها بفنآئه وهو المشارك لها فى جميع
احوالها فهى لا تتّصل بألم ولا بلذّة الّا بمقارنته ومشاركته
ومساعدته والنفس الناطقة جوهر بسيط قآئمة بذاتها غير
محتاجة الى قرين ولا مساعد وهى تستلذّ لذاتها وتتألّم لذاتها
والثواب والعقاب فهما لطيفان من جنسها وقد وجدنا نفس الحسّ
تلتذّ فى المنام لذاتها وتتألّم لذاتها فى النوم اعظم من لذّة اليقظ
لاجل ان اللذّة والالم داخلان [5] على الذات من غير واسطة جسم فقد
صحّ بها اللذّة والالم بذاتها ولكن [6] الثواب والعقاب لَيكونان [7] لطيفَيْن

[1] Ms. تلذلذة.
[2] Ms. لخالقها.
[3] Ms. منالها.
[4] Ms. بمفارقة.
[5] Ms. داخل.
[6] Dans le ms. ce mot suit عقاب.
[7] Ms. ليكون.

من جنسها ودليل ذلك ان الانسان اذا سمع خبرًا طيّبًا فيلتذ وهو[1] منير به اكثر من لذّة الطعام والشراب واذا سمع خبرًا غير محبوب[2] فينغمّ به ويتألّم اكثر من ضرب العصا فافهم ذلك ترشد المسئلة الرابعة عشرة[3] ما حقيقة الثواب والعقاب الجواب اعلم ان حقيقة عقابها فنقصها عن بلوغ كمالها وادراك مجدها ودليل ذلك ان الجسم اذا كملت آلاته[4] وتمّت جوارحه وادواته واقبلت عليه طبيعته وحُكِمَ بها وتصرّف فى جميع الكائنات واحاط بها بما علا ودنا فاحسّ بذلك غاية السرور واذا[5] لم يكن[6] كذلك قصر عن بلوغه وضجر وتألّم و[من] وجه آخر ان حقيقة الثواب نظر النفس الى مولاها من حيث قدرتها[7] وقربها منه وجوارها فى حضرة قدسه وحقيقة عقابها احتجابها عنه وبعدها منه لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ۝ ثم انهم لصالوا الجحيم ۝ ثم يقال هذا الذى كنتم به تكذبون ۝[8] و[من] وجه آخر ان نظر اعجب مجدها هو غاية مناها واقصى منتهاها وقربها منه هو نهاية سرورها وبعدها عنه هو حسرتها

[1] Ms. فهو.
[2] Ms. محجوب.
[3] La 13ᵉ question manque.
[4] Ms. التته.
[5] Ms. اذ.
[6] Ms. تكن.
[7] Ms. قدرته.
[8] *Koran*, LXXXIII, 15 à 17.

وعدم نظرها هوالمها وعقابها فافهم ترشد[1] المسئلة الخامسة عشرة بما تنال النفس الناطقة الكمال الجواب [اعلم] اعلمك الله الخير ان النفس تنال الكمال عند تصويرها المعلومات الالهية والمعارف الرّبانيّة واشتغالها بما يُلذّها معرفة توحيد الوجود وتنزيهها عن افعال الحسّ وتجليها بتجلية العالم[2] المقدّس المسئلة السادسة عشرة بما اكتسبت النفس الناطقة صفة البقآء الدآئم الجواب بعون الله ومادّة وليه، اكتساب النفس صفة البقآء باخلاصها فى طاعة اهل البقآء وثباتها على معرفة توحيد المولى الازلى[3] وتصوّرها للعلوم الحقيقة وتجرّدها عن الافعال الحيوانيّة وحفظها المعارف الكلّيّة وهجرها الهوى ولبسها[4] التقوى المسئلة السابعة عشرة بما ذا تستحقّ النفس الناطقة فى دار معادها الخلود الجواب اعلم ان النفس تستحقّ الخلود فى دار المعاد بطاعتها وقبولها فيضمنه لها الطاعة والسجود لمولاها وسلوكها طريقًا باديًا الى الفاضل الموجود المجهول مرتّب الحدود ونسبتها الى عالم الافلاك وافآءتها (?)[5] عن حكم الطبيعة والافلاك المسئلة الثامنة عشرة بما ارتقت النفس الناطقة الى ملكوت السمآء وسجت فى عالم

[1] Dans cette phrase, le pronom ها, qui se rapporte à l'âme, est constamment remplacé par ة dans le ms.

[2] Ms. عام.

[3] Ms. الازل.

[4] Ms. ولباسها; la leçon primitive était peut-être ولبسها لباس التقوى.

[5] Ce mot est presque illisible dans le ms.

الافلاك وسعت فى الهدى والقضاء الجواب[1] ادركت ذلك بخلاصها
من قيد الطبيعة وركوبها براق[2] الشريعة وقيامها لمولاها خاضعة
ومطيعة فاعلم ذلك ترشد المسألة التاسعة عشرة بما ذا تتجوهر
النفس الناطقة وتشرق انوارها الجواب اعلم اعلمك الله الخير ان
تجوهرها بمعرفتها ذاتها وادراكها معلوماتها فنظرت صورتها
وادركت بهجتها وانار عليها عقلها ومفيضها واتّسع تصوّرها
وصفا فكرها وعرفت حوّها المسألة العشرون بما تنال النفس
الناطقة اختصاصًا الجواب باذن العزيز الوهّاب، تنال النفس ذلك
بالطاعة فى ولاية امام الزمان الحاضر الموجود والمصافاة له والاجتهاد
فى معرفته والاخلاص فى سرّه وعلانيّته وقبول امره وخلاص[3]
معرفته فاعرف ذلك المسألة الحادية والعشرون بما استحقت النفس
الناطقة جوار الربّ الجواب[4] بكالها[5] الفضائل النفسانية
والعقليّة واطلاعها على العلوم الربّانيّة الالهيّة وتنزيهها عن
الافعال الطبيعيّة وتمسّكها بالعلانيّة القدسيّة العلويّة المسألة
الثانية والعشرون ما النفس الناطقة فى ذاتها الجواب اعلم انه
من جهل معرفة النفس الناطقة فقد جهل جميع العلوم لان

[1] Ce mot manque.
[2] Ms. برق.
[3] Synonyme de اخلاص. Voyez note 5.
[4] Ce mot manque.
[5] Ce mot paraît ici être synonyme de اكمال, de même que كرامة est souvent pour اكرام.

من عرف نفسه عرف بها جميع الموجودات ونحن نبيّن معرفة ذلك ان شآء الله تعالى ونكشف لك معرفة النفس امّا النفس النامية والحسّيّة فهما قوّتان طبيعيّتان مولدتان مع الجسم حالّتان[1] فيه وبقآؤهما ببقآئه وفنآؤهما بفنآئه وقد تشاركا فيهما الحيوان والانسان والنفس الناطقة الالهيّة قد تخصّصت فى الانسان دون سآئر الحيوان وهى غير مولدة ولا حالّة فى جسم بل واصلة اليه بطريق الاكتساب والتعليم ومن جهة التخريج كانت مكتسبة كان اجلّ اكتساب الصورة اشراق ما يعلم السرّ اعلى الاكتساب واعلى العلوم واجلّها والطفها واكملها واتعلها معرفة الله تعالى حقّ معرفته وتوحيده على ما ينبغى وتنزيهه عن صفات خلقه اذ كان لا يشبه المصنوع الصانع ولا المخلوق الخالق فتحقّقنا ان هذه المعرفة اجلّ المعارف وافضل العلوم [و] علمنا انها معرفة النفس والنفس هى مشرقة على الانسان شرفًا وفضلاً وبها استحقّ اسم الانسانيّة الحقيقة وهى التى تصوّر له صورة لذات المعاد بعد فراقها الجسم والاجساد تحت هذه الاشارة اسرار خفيّة يعرفها المخلصون وينكرها الجاحدون فاجهد بمعرفة ذلك السرّ توفّق ان شاء الله تعالى المسئلة الثالثة والعشرون ما اصل النفس الناطقة

[1] Ms. حالات.

الجواب اعلم ان النفس الناطقة [هى] النفس الكلّيّة والنفس الكلّيّة هى [1] العقل لانها منه مكتسبة وهو اصلها فلهذا وجب على كلّ عاقل ان يعرف نفسه والاصل الذى بدا منه النطق فى اول الزمان ومن اين ظهر وكيفيّة وصوله الى العالم الانسانىّ من عنصره اذ [2] كان العلم الاوّل ليس هو من جنسهم ولا شاكل لهم فمن عرف ذلك عرف اصل نطقه واصل نفسه وكيف بدت منه نفسه وترقّيها فى الاسباب وكيف تُجْزَأ على المبدا والمعاد حاضرين موجودات لم تكن [3] بعد الموت اعلم ذلك المسٔلة الرابعة والعشرون هل للنفس الناطقة من اصلها حدّ ام لا الجواب اعلم ان النفس الناطقة ليست هى جزئيّة ولا اثرًا لانها لو كانت جزءً لبطلت ببطلان هيكلها لانها كانت تكون اثرًا منه بل هى كلّ من كلّ فقد مثلتها العلمآء انها سراج من سراج وضوء من ضوء اعلم ذلك المسٔلة الخامسة والعشرون هل النفس الناطقة سابقة للجسم او الجسم سابق لها فى الوجود الجواب اعلم ان النفس الناطقة كنّا قد شرحنا صفاتها انها فآئضة على الجسم فاضلة [عليه] بطريق الاكساب والتعليم فدلّ انها لم تكن موجودة قبل الجسم وان تكن مفقودة من حيث مبداها المسٔلة السادسة والعشرون [4]

[1] Ms. هو. — [2] Ms. اذا. — [3] Ms. يكونوا. — [4] Ces trois mots manquent dans le ms. mais il est clair que ce qui suit est une question.

فامّا عدمها قابلة التعليم ام مكتسبة [1] الجواب [2] اعلم اعلمك الله الخير وجعلك من اهله ان الصورة [3] الانسانيّة فى البدء كانت غير قابلة التعليم واعلم ان العقل صورة الامر كذلك العقل هو هيولى للنفس وان قد كمن فيها قوّة التعليم كالزناد كامنة فيه النار كذلك الصورة الانسانيّة قوّة قابلة وهيولى قابلة فاذا اجتمع مع العلم الصادق فُتِحَ له ابواب السموات وبلغه احسن ادّة وكمن فيه قوّة التعاليم الالهيّة [4] كما القوّة القابلة فى الحرارة والمقبول من القادح كذلك القوّة القابلة من الصورة الانسانيّة والمقبولة من القادح المسئلة التاسعة والعشرون [5] هل الانسان مجبور ام مُخَيَّر الجواب اعلم ان الانسان مجبور من خلقه مخير فى الفضل ومن وجه [6] آخر ان الانسان مجبور من حيث التكاليف الشرعيّة مخبر من حيث المعارف الالهيّة [7] العلم ومعلوم ان الخبر غير لآئق وكذلك خبر الجاهل غير جآئز فى العقل المسئلة الثلاثون قول الله تعالى ما دلهم على موته الّا دابّة الارض تاكل منساته فلمّا خرّ تبيّنت الجنّ ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا فى العذاب المهين [8]

[1] Les mots قابلة et مكتسبة sont au féminin, parce qu'ils se rapportent au mot صورة, énoncé plus bas, qui est remplacé dans la question par عدمها.

[2] Ce mot manque dans le ms.

[3] Ms. صورة.

[4] Ms. الاهية.

[5] Les questions 27e et 28e manquent.

[6] Ms. جه.

[7] Ms. الاهى.

[8] *Koran*, XXXIV, 13. La réponse manque, ainsi que les dix dernières questions.

فصل قال رسول [الله] صلّعم من عرف نفسه عرف ربّه وقال عّم عرفتَ ربّى بربّى اشار لانك لست انت انما هو انت بالهوانت لا هو داخل فيك ولا انت داخل فيه ولا [هو] خارج منك ولا انت خارج منه وما عنى بذلك انك موجود وصفتك هكذا بل عنى به انك ما كنت ولا تكون الّا بنفسك لا هويّتك المضمونة هى العدم فانت لا فانٍ ولا موجود انت هو وهو انت بلا علّة من هذه العلل فان عرفت وجودك هكذا فقد عرفت الله تعالى واكثر العارفين [اضافوا][1] معرفة الله تعالى الى فنآء الوجود والى فنآء فنآئه [فهذا][2] اثبات الشرك فانّ معرفة الله تعالى [لا] تحتاج الى فنآء الوجود ولا الى فنآء فنآئه ولا شىء لا وجود شىء وما لا وجود [له] لا فنآء له فانّ الفنآء لا يكون الّا بعد اثبات الموجود والوجود الاضافى عدم والعدم لا شىء فانّ عرفت نفسك بلا وجود ولا فنآء فقد عرفت الله تعالى،، قال السيّد راشد الدين علينا منه السلام لولانا بشهوتنا للاشيآء لمّا كان الّا الله ولا شىء سواه،، وفى اضافة معرفة الله تعالى [الى] فنآء الوجود والى فنآء فنآئه اثبات الشرك فانّ النبى صلّعم قال من عرف نفسه عرف ربّه ولم يقل

[1] et [2] L'addition de ces deux mots est indispensable. Cette restitution est d'ailleurs indiquée par une phrase qui vient quelques lignes plus bas. La copie de tout ce fragment est extrêmement défectueuse.

من افنى نفسه عرف [ربّه] فانّ اثبات الغير تناقض فنآئه وما لا
يجوز ثبوته لا يجوز فنآؤه ووجودك ووجوده لا شیء لا يضاف الى
شیء، اشار عمّ ألَا انك معدوم كما كنت قبل متكوّنًا التقدّر[1] فلا
انِ الازل والابد والله تعالى [موجودون] هو وجود الازل والابد وذات
جميع الموجودات والوجود[2] ولو لم يكن كذلك ما كان الّا الله وحده
بنفسه لا يوجد الله تعالى فيكون ربًّا ثابتًا وهو محال فليس لله
تعالى شريك فى ملكه ولا ندّ ولا كفو ومن [جعل] لا شیء مع الله
وهو محتاج الى الله * فقد جعل ذلك الشیء شريكًا له لانّه محتاج
اليه ومن توهّم موجودًا سواه *[3] قآئمًا به ثم يضير فآئنًا فناءه
ويصير فآئنًا فى فنآئه فتسلسل الفنآء بالفنآء شركًا بعد شرك
ومن كان هذه معرفته فهو مشرك لا عارف والعارف بالله وبنفسه
هو الذى يعلم ان الله كان ولم يكن معه شیء وهو الآن كان فانّ
قيل ان النفس ليست هى الله ولا الله تعالى هو النفس قلنا انّ
النفس هى وجودك وحقيقتك الّا النفس اللوّامة والامّارة والمطمئنّة
واشار النبى صلّعم الى الاشيآء الموجودة فقال عمّ ربّى أَرِنى الاشيآء
كما هى وعنى بالاشيآء كما تُوُهِّمَ انّها[4] غيّر الله تعالى اى عَرِّفْنى ما
سواك من سآئر الاشيآء لا اعلم هل هى انت ام غيرك وهل هى

[1] Ms. التكدر. — [2] Ms. رووجود. — [3] Ici le ms. répète la phrase comprise entre deux étoiles. — [4] Ms. انه.

قديمة ام باقية ام فانية فارآه الله ما سواه فاذا هى نفسه بلا وجود
ما سواه فراى الاشيآء كما هى اعنى راى الاشيآء ذات الله بلا كيف
ولا اين لانّه هو تعالى هويّة الكلّ بالحقيقة واسم الاشيآء يقع [1]
على النفس من الاشيآء فانّ وجود النفس ووجود الاشيآء [2] شيئان
فى المشبّهة التى عرفتَ الاشيآء وعرفتَ النفس ومتى عرفتَ
النفس عرفت الربّ لانّه الذى تظنّ انّه غير الله ليس هو سوى
الله ولكنك ما تعرفه وانت [لا] تراه ولا تعلم انّك هو [3] فاذا عدّمت
ايّاك فى ذاته بذاته لذاته علمت انّه كنه مقصودك وغاية
مطلوبك وعلمت انّ كل شىء هالك الّا وجهه [4] اعنى لا موجود
الّا هو وجود لغيره مع وجوده فيحتاج [كل شىء] الى الهلاك
ويبقى وجهه اعنى لا شىء الّا وجهه اعنى لا نفس الّا نفسه ولا
وجود الّا وجوده، كذلك قال النبى صلّعم لا تتبقّ [5] الدهر بانّ الله
اشار بذلك لا وجود للدهر وجود الله تعالى ووجود جميع الكآئنات
وجوده ليس للاشيآء من ذاتها الّا العدم جدًّا ووجودك ووجوده
لا اله الّا الله وانا لا انا هو كما وجب وجوده وجب عدم ما سواه فانّ
الذى تظنّ انّه غيره ليس هو غيره اذ لا وجود مع وجوده انّى

[1] Ms. نقع.
[2] Ms. ajoute والاهيآء.
[3] Ms. ايّاه.
[4] *Koran*, xxviii, 88.
[5] Ms. تىبق.

وجوده ظاهرًا وباطنًا ومن مات موتًا معنويًا[1] عدمت ذاته وصفاته
وكذلك قال النبى صلّعم موتوا قبل ان تموتوا اى اعرفوا نفوسكم
واعرفوا ذاتكم العديمة لتعاينوا عين الهويّة الحقيقة وكانت كل
حالة[2] للّه تعالى لانّه كان هو وقد قال رسول اللّه صلّعم لا يزل
العبد يتقرّب بى[3] بالنوافل حتى احبّه فاذا حببته كنت سمعه
الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى[4] يبطش بها
ورجله التى[5] يمشى بها لانّ حركاته وافعاله كلّها للّه تعالى لا له
فالذى عرف نفسه يرى وجود ذاته بل كان جاهلا بمعرفة
وجوده فمتى عرفت نفسك ارتفعت عينيك[6] وعرفت انّك لم
تكن غير اللّه تعالى وحقيقة معرفة النفس ان تعلم [انّ] وجودك
ليس بموجود ولا معدوم فانّك لم تكن كآئنًا ولا كنت ولا تكون،
تعرف معنى قول لا اله الّا اللّه ولا وجود لغيره ولا غيره سواه لا اله
الّا ايّاه وليس هذا الّا بتعطيل الربوبية لانّه لم يزل ربًّا ولا مربوبًا
ولم يزل خالقًا ولا مخلوقًا خلاقيّته وربوبيّته لا تحتاجان[7] الى
مخلوق ولا الى مربوب ووجود الاشيآء كان اللّه ولا شىء سواه وهو
الآن ولا شىء سواه فوجود الموجودات وعدمها شيئان فلا هو الّا
هو وما سواه عدم والسلام ۞

[1] Ms. معنوية. — [2] Ms. احالة. — [3] Ms. répète بى. — [4] Ms. الذى. — [5] Ms. الذى. — [6] Ms. اينيك. — [7] Ms. يحتاج.

فى معرفة العقل ومنها حدّثنى الحسن الموصلى عن على بن محمّد نازل سورة والعبّاس بن محمّد بن الحسين جميعًا عن محمّد سنان الزاهدى قال سألت لمولانا علينا سلامه عن اوّل صفات الازل فقال لى العقل فقلت وما العقل يا مولاى فقال انا وما علمتَ ان بى يعقل العاقل وبى ينظر الناظر وبى يسمع السامع وبى يبطش الباطش وبى يتحرّك الساكن وبى يُذاق الطيب وبى يُشَمّ الروآئح الطيّبة وبى يحسّ الحواسّ وبى افاضوا الناس فقال له محمّد بن سنان فكيف منزلتك من البارى الازلى فقال له كمنزلة العلم من العالم لم ينفصل منه ولا هو سواه واعلم يا محمّد ان الازل اطلع من ذاته نورًا لم يفصله منه ولا غاب عنه ثمّ سمّاه عقلاً وخاطبه به فقال له من انا اجابه انت وانا منك فقال له أَدْبِرْ[1] يعنى اظهر كالمنفصل منّى فظهر ثمّ قال له أَقْبِلْ يعنى غِبْ[2] فىّ واتّصِلْ بى فاتّصل فقال له به وخاطبه منه وعزتى وجلالى ما خلقت خلقًا قبلك الّا انا اذ انا معدنك ولا خلق ابدًا احبّ الىّ منك لانك متى بديت وانا بك ظهرت منك نطقت وبك ادعو وانت اشارتى ونورى فى سمواتى[3] وارضى بك آخذ حقّى من خلقى وبك اجازى من عرفنى واقرّ بى فانت الواحد اذ لا مثل لك وانا الاحد لانّى

[1] Ms. دبر. — [2] Ms. غيب. — [3] Ms. سماواتى.

متّحد بك لست حمن اطلع بك حركاتى وغمبتك سكونى وانا العلىّ الحميد والسلام[1] ۞

فصل اعلم يا اخى ان العقل نور إلهىّ مشرق على ظهر العالم فيقبل كل شىء من الاشياء التى تحته تحيى قواه فلما الانسان اقرب بنسبه الى العقل قبل من الفيض اكثر من جميع الموجودات والنور هو العلم والعلم هو العقل الانسانىّ[2] والسلام ۞

فصل اعلم يا اخى ان جهنّم هى البعد من الله وهى مركز الارض ومحلّ الاجسام عالم الكون والفساد والجنّة هى القرب من الله وهى عالم القدس ومحلّ النفوس والانوار وعرضها كعرض السموات والارض كما قال الله تعالى وجنّة عرضها السموات والارض اعدّت للمتّقين ۞[3] والحمد لله ربّ العالمين ۞

فصل اعلم يا اخى ان النفوس المنكرة لا تزال تتردّد فى عالم الكون والفساد والنشء والبلى حتى تعقل منه المعقولات اعنى معرفة امام العصر والزمان والسلام على من اتّبع الهدى، وخشى عواقب الهوى، واطاع[4] الملك الاعلى، وامر بالتقوى، وكان من الفآئزين، والسلام على المرسلين، والحمد لله ربّ العالمين ۞

[1] Je supprime quelques formules de bénédiction qui ne font certainement point partie du morceau, mais qui ont été ajoutées par le copiste.

[2] Ms. الانسان.

[3] *Koran*, III, 127.

[4] Ms. طاع.

فصل النبى صلّعم تسلّمت من خمسة [1] وسلّمت الى خمسة وبينى
وبين ربّى خمسة وانا واهل بيتى خمسة الجواب فالخمسة الذى
تسلّم النبى منهم فهم بحيرا الراهب وميسرة [2] وزيد بن عمرو [3] وعمرو [4]
بن نفيل وخديجة بنت خويلد والخمسة الذى سلّم اليهم فهم
الاساس والداعى والحجّة والامام والوصىّ والخمسة الذين بينه
وبين الله عزّ وجلّ فهم العقل والنفس والجدّ والفتح والخيال وقوله
انا واهل بيتى خمسة فهم محمّد وعلىّ والحسن والحسين وفاطمة
عليهم السلام اجمعين، والحمد لله ربّ العالمين ۞

فصل اعلم ان الجنّ ثلاث طبقات الجن الغوّاصة والجنّ الطيارة
والجنّ المَرَدَة امّا بعد إنَّ الجنّ الغوّاصة فهم الحكمآء الغوّاصون فى
العلوم الحقيقة والجن الطيّارة فهم الحجج والدعّاة الذين يطيرون فى
علومهم [5] من مكان الى مكان والجنّ المردة فهم اهل الظاهر
المرقبون السمع العاندون للحق فى كلّ عصر وزمان فاعلم ذلك قال
علىّ علينا سلامه من عاند الحقّ هان ومن تهاون فى الدين انهان
وقال ايضًا من استغنى بعقله ضلّ ومن عجب بعمله زلّ ومن
استعان بغير الله ذلّ والسلام ۞

[1] Dans tout ce fragment, le ms. a خمس au lieu de خمسة.
[2] Ms. ajoute ع.
[3] Ms. عمر.
[4] Ms. عمرا.
[5] Ms علومها.

فصل اعلم يا اخى ايدك الله واعان[1] بروح منه ان الانسان اذا[2] لم
يكن عارفًا بالله تعالى كان حيوانًا ناطقًا لا فرق بين نطقه وصوت[3]
الحمير لانّ النطق هو المعرفة بالله ومن لم يكن عارفًا بالله كان جاهلاً
ضالًّا معدوم العقل والعلم لانّ من [لا] علم له لا عقل له ومن لا
عقل له كان حيوانًا بصورة انسان ومعنى بهيمة لانّ البهيمة لا
تعرف ولو عَلِمَتْ ما كانت بهيمة والدليل على ذلك قال على بن
ابى طالب علينا سلامه علمتَ اى عقلتَ لانّ[4] من لا علم له لا
عقل له ومن لا عقل له لم يكن عارفًا بالله لانّ[5] بالعلم يمكن المعرفة
لا بالجهل والمخالفة قال الله تعالى لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التى فى الصدور[6] وقال عزّ وجلّ صمّ بكم عمى لا
يفقهون[7] فهذا يا اخى هو المسخ واىّ مسخ اعظم[8] من الجهل
والمخالفة والعمى والضلال والضال هو حيوان قال الله تعالى انهم
كالانعام بل هم اضلّ سبيلاً[9] اعادنا الله واياك ايها الاخ من
المخالفة الجاهلة ولا جعلنا منهم ولا من اعدادهم انه رؤف بالعباد
والحمد لله ربّ العالمين

فصل فى معرفة الانسان قال الله تعالى هل اتى على الانسان حين

[1] Ms. ايان.
[2] Ms. اذ.
[3] Ms. صورة.
[4] Ms. لا أن.
[5] Ms. لا أن.
[6] *Koran*, XXII, 45.
[7] *Ibid.* II, 166.
[8] Ms. اعظيم.
[9] *Koran*, VII, 178.

من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا ۞ [1] اعلم ان الانسان هو النفس
خلقت قبل الجسم زمانًا طويلاً فلمّا ظهرت النفس بصورة الجسم
ذكرت وعرفت حتى تعقل منه المعقولات اى تعرف امام العصر
والزمان فاذا عرفت ارتقت الى عالمها النورانى كما قال الله عزّ وجلّ
ثمّ نخجّى الذين اتّقوا ونذر الظالمين فيها جثيًّا ۞ [2] والجثو هو المعاد
فيها واذا لم تعرف امام العصر والزمان تتردّد فى عالم الكون
والفساد عالم الاجساد ومحلّ الآلام حتى تعرف امام زمانها وتدخل
تحت طاعته فاذا عرفت خلصت ونجت وارتقت واذا لم تعرف لا
تزال تتردّد حتى تعرف بعد المدد والدهور الطوال قال بعض
العارفين لولده احرص يا بنىّ ان تخلّصها فى هيكل واحد ولا فى
هيكل ثان والسلام ۞

فصل اعلم ان دعائم الاسلام سبع وعند اهل الظاهر خمس وهى
الصوم والصلوة والحجّ والزكاة والجهاد فى سبيل الله تعالى والولاية
والامامة انكروا اهل الظاهر الولاية والامامة قال النبى عم فى حقّ
علىّ يوم الغدير من كنت مولاه فعلىّ مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من نكره وادرْ الحقّ معه حيث
دار هذا فى الولاية وقال النبى فى الامامة من مات ولم يعرف امام

[1] *Koran*, LXXVI, 1. — [2] *Ibid.* XIX, 73.

زمانه معرفة جليّة فقد مات ميتة جاهليّة والجاهل كافر
والكافر فى النار والسلام على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين ۞

بسم الله الرحمن الرحيم

السورة الثامنة والعشرون

يا ايّها الناس كيف رغبتم فى الدنيا فانّها فانية ونعيمها زآئل
وحيوتها منقطعة فانّ عندى للطيعين الجنان بابوابها الثمانية
وفى كلّ جنّة سبعون الف روضة من الزعفران وفى كلّ روضة
سبعون الف مدينة من اللؤلؤ والمرجان وفى كلّ مدينة سبعون
الف قصر من الياقوت وفى كلّ قصر سبعون الف دار من زبرجد
وفى كلّ دار سبعون الف بيت من الذهب وفى كلّ بيت سبعون
الف دكّان من فضّة وفى كلّ دكّان سبعون الف مآئدة من
العنبر وعلى كلّ مآئدة سبعون الف صحيفة من الجوهر وفى كلّ
صحيفة سبعون الف لون من الطعام وحَوْلَ كلّ لون سبعون الف
سرير من الثقب الاحمر وعلى كلّ سرير سبعون الف فراش من
الحرير والديباج والسُنْدُس والإسْتَبْرَق [1] وحَوْلَ كلّ سرير سبعون
الف نهر من مآء الحيوٰة واللبن والخمر والعسل المصفّى [2] وفى وسط
كلّ نهر سبعون الف آن من الثمار كذلك فى كلّ بيت سبعون

[1] Cf. *Koran*, xviii, 30. — [2] Cf. *Ibid.* xlvii, 16-17.

الف خيمة [1] من الارجوان وفيها سرآئر عليها من حور عين [2]
تحت ايديها سبعون الف وصيفة كانّهنّ بيض مكنون [3] وعلى
راس كلّ قصر سبعون الف قبّة من الكافور وعلى كلّ قبّة سبعون
الف هديّة من الرحمن لا عين [4] رأت ولا آذان سمعت ولا خطر على
قلب بشر وفاكهة ممّا يتخيّرون ۞ ولحم طير ممّا يشتهون ۞
وحور عين كمثل اللؤلؤ المكنون ۞ جزاءً بما كانوا يعملون ۞ [5] لا
يموتون فيها ولا يهرمون ولا يجوعون ولا يحزنون ولا يفقدون ولا
يبكون ولا يضحكون ولا يصومون ولا يصلّون ولا ينهمّون ولا
يتغوّطون ولا يبولون [6] وما هم بمخرجين فمن طلب رضاى
وكرامتى وجوارى ونعمتى فليتقرّب الىّ بالصدقة وباستهانة
بالدنيا والقناعة بالقليل ۞

السورة التاسعة والعشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم الملك ملكى وانت عبدى وما لك من مالى الّا ما اكلتَ
فافنيتَ ولبستَ فابليتَ فابقيتُ او تصدّقتُ او تاخّرتُ فاتعبتُ
وانّما انت على ثلاثة اقسام فواحد لى وواحد لك وواحد بينى

[1] Cf. *Koran*, LV, 72.
[2] Cf. *Ibid.* LII, 19.
[3] Cf. *Ibid.* XXXVII, 47.
[4] Ms. لعين.
[5] *Koran*, LVI, 20-23.
[6] Ms. يبلون.

وبينك فامّا الذى [لى] [1] فهو روحك وامّا الذى لك فهو عملك وامّا الذى بينى وبينك فمنك الدعآء وعلىّ الاجابة ۞ يا ابن آدم تورّع تعرفنى وازهد ترنى واعبدنى تصلنى واطلبنى تجدنى ۞ يا ابن ادم ان كانت الامرآء يدخلون النار بالجور والعرب بالمعصية [2] والعلمآء بالحسد والتجّار بالخيانة والحرّاث بالجهالة والصنّاع بالغشّ والعباد بالريآء والاغنيآء بالكبر والفقرآء بالكذب فاين من يطلب الجنّة ۞

صحيفة التلاوة

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ايّها الذين آمنوا اتّقوا الله حقّ تقاته [3] وانّما مَثَل العلم بلا عمل كمثل الشجرة بلا ثمر ومثل العلم بلا عمل كمثل الرعد والبرق بلا مطر ومثل العلم بلا عمل كمثل القوس بلا وتر ومثل العلم بلا عمل كمثل المال بلا زكاة ومثل العلم بلا عمل كمثل من يزرع الحبّ على الصفا ومثل العلم عند الاحمق كمثل الدرّ والياقوت عند البهيمة ومثل القلب القاسى مع العلم كمثل الحجر الواقع فى المآء ومثل الموعظة عند من لا يرغب فيها كمثل المزمار عند اهل القبور ومثل الصدقة من الحرام كمثل من يغسل العنبر بالبول

[1] Ms. omet ce mot. — [2] Cf. *Koran*, IX, 98 et suiv. — [3] *Ibid.* III, 97.

او عن ثوبه ومثل الصدقة بلا زكاة كمثل الجسد بلا روح ومثل العمل بلا توبة كمثل النفخة بلا نار افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الّا القوم الخاسرون[1] ۞

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن ادم بقدر ما يميل قلبك الى الدنيا أُخْرِجُ مَحَبَّتى من قلبك فانّى لا اجمع حبّى وحبّ الدنيا فى قلب واحد ابدًا ۞ يا ابن آدم تورّع تعرفنى وازهد ترنى وتجرّد لعبادتى تصِلنى واخلص لى عملك من الدنيا البستك لباس محبّتى واقبل علىّ وتفرّغ لذكرى اذكرك عند ملآئكتى ۞ يا ابن آدم الى كم تقول[2] لا اله الّا الله وفى قلبك غير الله وشغلك وهمّك غير الله حق الله ولم اتحقق كان غير الله تذكر بلسانك الله وفى قلبك غير الله وتذنب ولا تستغفر الله فانّ الاستغفار مع الاضرار توبةُ للكاذبين وما ربّك بظلّام للعبيد[3] ۞ يا ابن آدم لو خفتم من النار كما تخافون من الفقر لَأَغْنَيْتُكم من حيث لا تحسبون ولو رغبتم فى الجنة كما ترغبون فى الدنيا لاسعدتكم فى الدارَيْن ولو ذكرتمونى كما تذكرون بعضكم

[1] *Koran*, VII, 97. — [2] Ms. تقولوا. — [3] *Koran*, XLI, 46.

بعضًا لسلّطت عليكم ملآئكتى بكرةً واصيلاً [1] ولو احببتم عبادتى
كما تحبّون الدنيا لاكرمتكم كرامة الانبيآء والمرسلين ولا تعم [2]
قلوبكم بحب الدنيا فزوالها قريب ۞

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم ملآئكتى يعاقبون [3] عليك بتعاقب الليل والنهار
ليكتبوا عليك ما تقول وتفعل، السمآء تشهد عليك بما رأت
منك والارض تشهد عليك بما حملت على ظهرها، والشمس والقمر
يشهدان [4] عليك بما تفعل وتقول انا مطّلع عليك ونحصى قطرات
قلبك وانفاسك فلا تفعل ولا تغفل عن نفسك فان لك والموت
شغل شاغل، وانت عن قليل راحل، وكل ما قدّمتم حاصل،
ولست واحدًا، الّا ما [5] انتهى فاعلاً ۞ يا ابن آدم ان الحلال لا ياتيك
الّا قطرةً قطرةً والحرام ياتيك كالسبيل فمن صفا عيشه صفا
دينه ۞

٣

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم لا تفرح بالغنى فلست بمخلّل ابدًا ولا تجزع من الفقر

[1] Ces mots sont empruntés au *Koran*. — [2] Ms. تمعا. — [3] Cf. *Koran*, VI, 61; XIII, 12. — [4] Ms. يشهدون. — [5] Ms. *sic*.

فليس عليك بحتم واجب ولا تقنط بالبلآء فانّ الذهب لازم يجرّب بالنار والمؤمن يجرّب بالبلآ والصبر فان الغنىّ فى الدنيا ذليل فى الآخرة والفقير مذلّ فى الدنيا عزيز فى الآخرة وعزيز الآخرة ابقى فلا تُبْئِسْ ظنّك بربّك فان خوف الفقر سوء الظنّ بالله ۞ يا ابن آدم منك الدعا وعلينا الاجابة ومنك الاستغفار ومنّى الغفرة ومنك التوبة ومنّى القبول ومنك الشكوى ومنّى الرجآء ومنك الصبر وعلىّ النصر فاطلب العلم تهتدِ طريقة الجنّة ۞ يا موسى بن عمران اذا كان الغالب على عبدى الاشتغال فى الدنيا عن الآخرة جعلت همّته بالدنيا شغلت قلبه بالخوف والفقر وأُسِيمُه خوف الموت وفتحت له المال فاذا كان الغالب عليه الاشتغال بالآخرة على الدنيا جعلت همّته عبادتى وملأت قلبه غنىً وبدنه راحةً ۞

٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم صبرك على طاعة الله والحلال وصبرك على قضآء الله وصبرك على بلآء الله وصبرك على القليل ايسر لك من صبرك على عذاب الله وغضبه ۞ يا ابن آدم اعمل لنفسك عمل المضطرّ الى عمله وتب[1] الىّ فلستُ اطعم برزقك غيرك[2] وازهد فى الدنيا

[1] Ms. توب. — [2] Ms. لغيرك.

بالاستهانة لها من قبل ان ترحل[1] وعمّر قلبك بطلب الاخرة فليس لك عندى مسكن غيرها من قبل ان تفوتك ولا تَنْسَنى على كلّ حال ۞ يا ابن آدم من اشتاق الى الجنّة سارع الى الخيرات ومن اشفق مِن النار لَهِىَ عن الشهوات ومن راقب الموت ترك اللذّات ومن زهد فى الدنيا[2] هانت عليه المصعبات ۞ يا موسى بن عمران اذا اصابتك مصيبة وانت على غير وعظ فلا تلومنّ الّا نفسك ومن لم يشاور ندم ۞

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم ان مثل عملك فى دنيا[3] الراى والسمعة كمثل من ينقل المآء فى المُنْخَل من السهل الى الجبل واتى لمَا كان العمل خالصًا لوجهى ۞ يا ابن آدم اذا رايت الفقر مقبلاً فَقُلْ من خبآء بشعار الصالحين واذا رايت الغنى مقبلاً فقل ذنبٌ عملتُ عقوبتُه واذا رايت الضيف مقبلاً عليك فقل اعوذ بالله من غضبه ۞ يا ابن آدم المال مالى والعبد عبدى والضيف رسولى فلا تطمع فى جنّتى ۞ يا ابن آدم ثلاثة وجبت عليك زكاة مالك وصِلة رحامك وقرى ضيفك فاذا لم تفعل فاتى اصرعك صرعًا واجعلك نكالًا وعبرةً

[1] Ms. ترهل. — [2] Ms. فالدنيا. — [3] Ms. الدنيا.

للعالمين ۞ يا ابن آدم اذا لم تراصق جارك كما تراصق اعيالك لم انظر اليك ولم اقبل عملك ولم استجب دعآءك ۞ يا ابن آدم لا تتكبّر[1] على مخلوق هو مثلك فان اوّلك نطفة من منى قُدِرَت من مَنيِّ جسد خرج من مخرج البول من بين الصلب والترآئب[2] يخالطك ولدًا وديًا، اكمل ادبك واذكر موقفك بين يدىّ فانى لم اغفل عن سرآئرك طرفة عين وانّى عليم بذات الصدور[3] ۞

٦

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم خذ منّى فانى أُحِبّ من ياخذ منّى لا تدرى بانّك غضبتى فانك فى ذنوبك السالفة او فى ما بقى من عمرك فاعبدنى فانك عبد ذليل لربّ جليل ۞ يا ابن آدم لو انّ اخوانك وجدوا ريح ذنوبك لما جالسوك فذنوبك كلّ يوم فى الزيادة[4] وعمرك كل يوم فى نقصان فانك فى هدم عمرك من يوم خرجت من بطن امّك فلا تهدم عمرك فى الباطل ۞ يا ابن آدم ليس من انكسر مركبه وعاد على لوح من خشب فى وسط البحر فى اعظم مصيبة وانك لا تلزّ من ذنوبك على بقيّة ومن عمرك على خطر[5] انّى اتقرّب اليك بالعافية

[1] Ms. تكبو.
[2] *Koran*, LXXXVI, 7.
[3] *Ibid.* passim.
[4] Ms. الزيادق.
[5] Le texte paraît altéré; je propose de corriger ainsi ce passage : على بقية من عمرك وعمرك على خطر.

واستر على ذنوبك وانت تتبغّض الىّ بالمعاصى فى الدنيا واخرابك الآخرة وانت فقمر الىّ وانت تدارى الناس كَيْلَا يمقتوك تبارز فىّ ولا تخاف عذابى ومقتى فلم تعلم ان مقتى اكبر من مقتكم۞ يا ابن آدم اذ لم تجالس المفلحين فمتى تفلح فلولا ان اهل السموات والارضيّين يستغفرون لك لكان يُبْكَى على ذنوبك فكيف وانت لا تدرى على اىّ حال [انت]۞ يا موسى بن عمران اسمع ما اقول انّه لا يامن عبد من الله حتى يامن الناس من شرّه (يعنى من ظلمه وكيده ونميمته وحسده [1]) وغير طاهر بالقلب لِمَنْ [2] هو يشتغل بعيوب الناس عن عيعوب نفسه ولمن يعلم ان الله مطّلع عليه كيف يعصيه ومن يعلم انّه وحده ويحاسب ويعاقب [3]۞

٧

بسم الله الرحمن الرحيم

شهدت على نفسى لنفسى انّنى انا الله لا اله الّا انا وحدى لا شريك لى وان محمّدًا عبدى ورسولى ومن لم يرض بقضآئى ويصبر على بلآئى ولم يشكر نعمائى ولم يقنع بعطآئى فليعبد ربًّا سواى ويخرج [من] ارضى وسمآئى ومن اصبح حزينًا على الدنيا فكانّما اصبح

[1] Ceci parait être une glose insérée dans le texte, autrement il faudrait اعنى.

[2] Ms. ولمن.

[3] Le texte, quoique très-clair, semble un peu altéré dans cette dernière phrase. Il faudrait ajouter après يعاقب quelque chose comme كيف يعاديه.

ساخطًا على من شكا مصيبةً نزلت به الى غيره فقد شكانى ومن دخل على غنىّ [و]تواضع له لاجل غناه ذَهَبَ فالوشآء [1] دينه ومن لطم وجهه على ميّت فكانّما اخذ رمحًا يقاتلنى به ومن كسر عودًا على قبر ميت فكانّما هدم باب كعبتى بيده ومن لم يبالِ من اين ياكل فلم يبالِ الله من اىّ باب ادخله فى جهنّم ومن لم يكن له زيادة فى دينه فهو فى نقصانه فالموت خير له ومن عمل بما علم اورثه الله علم ما لم يعلم ومن اطال امله لم يخلص عمله ۞

٨

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم من قنع استغنى ومن ترك الحسد استراح ومن اجتنب الحرام خلص لله فى دينه ومن ترك الغيبة ظهرت محبّته ومن اعتزل عن الناس سلم ومن قلّ كلامه كمل عقله ومن رضى بالقليل اتّقى بالله ۞ يا ابن آدم انت بما تعلم لا تعمل فكيف تطلب ما لم تعلم ۞ يا ابن آدم اذا قضيت عمرك فى طلب الدنيا فمتى تطلب الجنّة ۞ يا ابن آدم اعلم انّك ميّت غدًا وتجمع كانّك مخلد ابدًا ۞ يا ابن آدم انى قلت للدنيا يا دنيا اجرى الحريص

[1] Ms. فلوشاء

عليكِ واعطى الزاهد فيكِ وكونى حلوةً فى اعين الناظرين اليكِ والراغبين فيكِ ۞

٩

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم من اصبح حريصًا على الدنيا لم يزدد من الله الّا بُعدًا وفى الدنيا الّا كدًّا وفى الآخرة الّا جهدًا والزم الله قلبه همًّا لا ينقطع عنه ابدًا وشغلاً لا يفرغ منه ابدًا وفقرًا لا ينال منه غنًى ابدًا واملاً لا يبلغه ابدًا ۞ يا ابن آدم كلّ يوم ينقص من عمرك وانت لا تدرى ويؤتى كلّ يوم رزقك وانت لا تحمد لا فى قليل تقنع ولا فى كثير تشبع ۞ يا ابن آدم ما من يوم جديد الّا وياتيك من عندى رزقك وما من ليلة جديدة الّا وتاتينى ملآئكتى من عندك بعمل قبيح تاكل رزقى وتعصينى وانت تدعونى فاستجيب لك، خيرى لك نازل وشرّك الىّ صاعد فنعم المولا انا لك وشرّ العبد انت الىّ تسألنى فاعطيك واستر عليك سيّئة بعد سيّئة وفضيحة بعد فضيحة واستحىّ منك وانت لا تستحىّ منّى وتنسانى وتذكر غيرى [1] وتخاف الناس وتامننى [2] وتخاف منهم وتامن غضبى ۞

[1] Ms. غيرك. — [2] Ms. تامنّى.

الف خيمة [1] من الارجوان وفيها سرآئر عليها من حور عين [2] تحت ايديها سبعون الف وصيفة كانّهنّ بيض مكنون [3] وعلى راس كلّ قصر سبعون الف قبّة من الكافور وعلى كلّ قبّة سبعون الف هديّة من الرحمن لا عين [4] رأت ولا آذان سمعت ولا خطر على قلب بشر وفاكهة ممّا يتخيّرون ۞ ولحم طير ممّا يشتهون ۞ وحور عين كمثل اللؤلؤ المكنون ۞ جزآءً بما كانوا يعملون ۞ [5] لا يموتون فيها ولا يهرمون ولا يجوعون ولا يحزنون ولا يفقدون ولا يبكون ولا يضحكون ولا يصومون ولا يصلّون ولا ينهمّون ولا يتغوّطون ولا يبولون [6] وما هم بمخرجين فمن طلب رضاى وكرامتى وجوارى ونعمتى فليتقرّب الىّ بالصدقة وباستهانة بالدنيا والقناعة بالقليل ۞

السورة التاسعة والعشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم الملك ملكى وانت عبدى وما لك من مالى الّا ما اكلتَ فافنيتَ ولبستَ فابليتَ فابقيتَ او تصدّقتَ او تاخّرتَ فاتعبتَ وانّما انت على ثلاثة اقسام فواحد لى وواحد لك وواحد بينى

[1] Cf. *Koran*, LV, 72.
[2] Cf. *Ibid.* LII, 19.
[3] Cf. *Ibid.* XXXVII, 47.
[4] Ms. لعين.
[5] *Koran*, LVI, 20-23.
[6] Ms. يبلون.

وبينك فامّا الذى [لى] [1] فهو روحك وامّا الذى لك فهو عملك وامّا الذى بينى وبينك فمنك الدعآء وعلىّ الاجابة ۞ يا ابن آدم تورّع تعرفنى وازهد ترنى واعبدنى تصلنى واطلبنى تجدنى ۞ يا ابن ادم ان كانت الامرآء يدخلون النار بالجور والعرب بالمعصية [2] والعلمآء بالحسد والتجار بالخيانة والحرّاث بالجهالة والصنّاع بالغش والعباد بالريآء والاغنيآء بالكبر والفقرآء بالكذب فاين من يطلب الجنّة ۞

صحيفة التلاوة

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ايّها الذين آمنوا اتّقوا الله حقّ تقاته [3] وانّما مَثَل العلم بلا عمل كمثل الشجرة بلا ثمر ومثل العلم بلا عمل كمثل الرعد والبرق بلا مطر ومثل العلم بلا عمل كمثل القوس بلا وتر ومثل العلم بلا عمل كمثل المال بلا زكاة ومثل العلم بلا عمل كمثل من يزرع الحبّ على الصفا ومثل العلم عند الاحمق كمثل الدرّ والياقوت عند البهيمة ومثل القلب القاسى مع العلم كمثل الحجر الواقع فى المآء ومثل الموعظة عند من لا يرغب فيها كمثل المزمار عند اهل القبور ومثل الصدقة من الحرام كمثل من يغسل العنبر بالبول

[1] Ms. omet ce mot. — [2] Cf. *Koran*, IX, 98 et suiv. — [3] *Ibid.* III, 97.

او عن ثوبه ومثل الصدقة بلا زكاة كمثل الجسد بلا روح ومثل العمل بلا توبة كمثل النفخة بلا نار افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الّا القوم الخاسرون [1] ۞

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن ادم بقدر ما يميل قلبك الى الدنيا أُخْرِجُ مَحَبَّتى من قلبك فانّى لا اجمع حبّى وحبّ الدنيا فى قلب واحد ابدًا ۞ يا ابن آدم تورّع تعرفنى وازهد ترنى وتجرّد لعبادتى تصلنى واخلص لى عملك من الدنيا البستك لباس محبّتى واقبل علىّ وتفرّغ لذكرى اذكرك عند ملآئكتى ۞ يا ابن آدم الى كم تقول [2] لا اله الّا الله وفى قلبك غير الله وشغلك وهمّك غير الله حقّ الله ولم اتحقق كان غير الله تذكر بلسانك الله وفى قلبك غير الله وتذنب ولا تستغفر الله فانّ الاستغفار مع الاضرار توبة للكاذبين وما ربّك بظلّام للعبيد [3] ۞ يا ابن آدم لو خفتم من النار كما تخافون من الفقر لَأَغْنَيْتُكم من حيث لا تحسبون ولو رغبتم فى الجنة كما ترغبون فى الدنيا لاسعدتكم فى الدارَيْن ولو ذكرتمونى كما تذكرون بعضكم

[1] *Koran*, VII, 97. — [2] Ms. تقولوا. — [3] *Koran*, XLI, 46.

بعضًا لسلّطت عليكم ملآئكتى بكرةً واصيلاً [1] ولو احببتم عبادتى
كما تحبّون الدنيا لاكرمتكم كرامة الانبيآء والمرسلين ولا تعم [2]
قلوبكم بحب الدنيا فزوالها قريب ۞

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم ملآئكتى يعاقبون [3] عليك بتعاقب الليل والنهار
ليكتبوا عليك ما تقول وتفعل، السمآء تشهد عليك بما رأت
منك والارض تشهد عليك بما حملت على ظهرها، والشمس والقمر
يشهدان [4] عليك بما تفعل وتقول انا مطّلع عليك ونحصى قطرات
قلبك وانفاسك فلا تفعل ولا تغفل عن نفسك فان لك والموت
شغل شاغل، وانت عن قليل راحل، وكل ما قدّمتم حاصل،،
ولست واحدًا، الّا ما [5] انتهى فاعلاً ۞ يا ابن آدم ان الحلال لا ياتيك
الّا قطرةً قطرةً والحرام ياتيك كالسيل فمن صفا عيشه صفا
دينه ۞

٣

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم لا تفرح بالغنى فلست بمخلّد ابدًا ولا تجزع من الفقر

[1] Ces mots sont empruntés au *Koran*. — [2] Ms. تعما. — [3] Cf. *Koran*, VI, 61; XIII, 12. — [4] Ms. يشهدون. — [5] Ms. *sic*.

فليس عليك بحتم واجب ولا تقنط بالبلآء فانّ الذهب لازم يجرّب بالنار والمؤمن يجرّب بالبلآ والصبر فان الغنىّ فى الدنيا ذليل فى الآخرة والفقير مذلّ فى الدنيا عزيز فى الآخرة وعزيز الآخرة ابقى فلا تُبْئِسْ ظنّك بربّك فان خوف الفقر سوء الظنّ بالله ۞ يا ابن آدم منك الدعا وعلينا الاجابة ومنك الاستغفار ومنّى الغفرة ومنك التوبة ومنّى القبول ومنك الشكوى ومنّى الرجآء ومنك الصبر وعلىّ النصر فاطلب العلم تهتدِ طريقة الجنّة ۞ يا موسى بن عمران اذا كان الغالب على عبدى الاشتغال فى الدنيا عن الآخرة جعلت همّته بالدنيا شغلت قلبه بالخوف والفقر وأُسِيمُه خوف الموت وفتحت له المال فاذا كان الغالب عليه الاشتغال بالآخرة على الدنيا جعلت همّته عبادتى وملأت قلبه غنىً وبدنه راحةً ۞

٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم صبرك على طاعة الله والحلال وصبرك على قضآء الله وصبرك على بلآء الله وصبرك على القليل ايسر لك من صبرك على عذاب الله وغضبه ۞ يا ابن آدم اعمل لنفسك عمل المضطرّ الى عمله وتب[1] الىّ فلستُ اطعم برزقك غيرك[2] وازهد فى الدنيا

[1] Ms. توب. — [2] Ms. لغيرك.

بالاستهانة لها من قبل ان ترحل[1] وعمّر قلبك بطلب الاخرة فليس لك عندى مسكن غيرها من قبل ان تفوتك ولا تَـنْـسَـنى على كلّ حال ۞ يا ابن آدم من اشتاق الى الجنّة سارع الى الخيرات ومن اشفق من النار لُهِىَ عن الشهوات ومن راقب الموت ترك اللذّات ومن زهد فى الدنيا[2] هانت عليه المصعبات ۞ يا موسى بن عمران اذا اصابتك مصيبة وانت على غير وعظ فلا تلومنّ الّا نفسك ومن لم يشاور ندم ۞

٥

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم ان مثل عملك فى دنيا[3] الراى والسمعة كمثل من ينقل المآء فى المُنْخَل من السهل الى الجبل وانّى لمَا كان العمل خالصًا لوجهى ۞ يا ابن آدم اذا رايت الفقر مقبلاً فَقُلْ من خبآء بشعار الصالحين واذا رايت الغنى مقبلاً فقل ذنبٌ عملتُ عقوبتُه واذا رايت الضيف مقبلاً عليك فقل اعوذ بالله من غضبه ۞ يا ابن آدم المال مالى والعبد عبدى والضيف رسولى فلا تطمع فى جنّتى ۞ يا ابن آدم ثلاثة وجبت عليك زكاة مالك وصِلة رحامك وقرى ضيفك فاذا لم تفعل فانّى اصرعك صرعًا واجعلك نكالاً وعبرةً

[1] Ms. .ترهل — [2] Ms. .فالدنيا — [3] Ms. .الدنيا

سبعين مرّة ومن اهان مؤمنًا لفقره فكانّه نابـزنى للمحاربـة ومن حبّ مؤمنًا لى احبّته الملآئكة فى الدنيا سرًّا وفى الآخرة جهرًا ۞

١٨

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم اطيعونى بقدر حوآئجكم الىّ واعصونى بقدر صبركم على النار واكتسبوا فى الدنيا بقدر ايّامكم فيها وتزوّدوا من الخيرات واذكروا مسكنكم فى القبر ولا تنظروا الى آجالكم المستاخرة وارزاقكم الحاضرة وذنوبكم المستورة وكلّ شىء هالك الّا وجهه له الحكم واليه ترجعون الآية [1] ۞ لو خفتم من الناس [2] كما تخافون من الفقر لأغْنَيْتُكم من حيث لا تحتسبون ولو رغبتم فى الجنّة كما ترغبون فى الدنيا لاغنيتكم بالدارَيْن واسعدتكم دنيا وآخرة ولو ذكرتمونى كما تذكرون بعضكم بعضًا لسلّمت عليكم الملآئكة بكرةً واصيلاً [3] ولو احببتم عبادتى كما تحبّون الدنيا لاكرمتكم كرامة المرسلين ولو تمُتّ قلوبكم بحبّ الدنيا زوالها قريب ۞

١٩

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم كم من سراج قد طفته الرياح وكم من غنىّ قد افسده

[1] *Koran*, xxviii, 88. — [2] Lisez من النار; cf. chap. v, plus haut. — [3] *Koran*, passim.

غناه وكم من عابد افسده الحسب وكم من فقير افسده الفقر وكم من صحيح افسدته العافية وكم من عالم افسده العلم وكم من مستدرج بالاحسان اليه وكم من مغبون بتحسين القول فيه وكم من هالك بالشر عليه وكم من مغرور بدوام عافيته وكم من مالك هالك عليه درب وظاهر الاثم وباطنه الآية [1] ۞ يا ابن آدم ذارعونى وتاجرونى ورابحونى وعاملونى واسألونى ارحمكم عند ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر [2] ولا تنفد خزآئنى ولا ينقص [3] ملكى انا الوهّاب الكريم والحمد لله ربّ العالمين ۞

٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ايّها الذين آمنوا لِمَا تقولون ما لا تفعلون وكم تنهون فلا انتم عنه تنتهون [4] ۞ يا ابن آدم دينك دينك فان دينك لحمك فاذا فسد دينك فسد لحمك ودمك ولا تكن كالمصباح فان المصباح يضىء على الناس ويحرق نفسه واخرج حبّ الدنيا من قلبك فانّى لا اجمع حبّى وحبّ الدنيا فى قلب واحد كما لا يُجمَع المآء والنار فى انآء واحد [5] وترفق نفسك فى جميع الرزق فان الرزق مقسوم، والحريص

[1] *Koran*, VI, 120.
[2] Cf. p. 76, l. 4.
[3] Ms. تنقصوا.
[4] Ms. تنهون.
[5] Cf. p. 78, l. 7.

محروم، والبخيل مذموم، ابدًا والنعمة لا تدوم، ولا استقصآء شوم،
ولا اجل معلوم، والحكمة خشية الله وخير الغنى القناعة وخير
الزاد التقوى وخير ما أُلقى فى القلوب اليقين وخير ما أُعطيتم
العافية وشرّ سلاحكم العاكف الكذب وشرّ النصيحة النميمة
وما ربّك بظلّام للعبيد [1]۞

٢١

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ايها الناس كم تقولون ما لا تفعلون [2] وكم تامرون ما لا تعملون
وكم تعطون فتخافون وكم تجمعون ما لا تاكلون وكم لبثتم [3] يومًا
بعد يوم تُؤخرون [4] وكم عام بعد عام تنتظرون عندكم من الموت
امانًا،، ام بايديكم [ما] ترون من النيران، ام تحققتم الفوز بالجنان،
ام بينكم وبين الرحمن ترجمان، ام بطرّتكم النعمة ام افسدكم
الاحسان، ام غرّكم من الله طول الآمال،، فلا تغرّنّكم الصحّة
والسلامة فان ايّامكم معلومة وانفاسكم معدومة وسرآئركم
مكشوفة [5] واستاركم مهتوكة فاتّقوا الله يا اولى الالباب لعلّكم
تفلحون [6]۞ وقدّموا ممّا فى ايديكم لما بين ايديكم ۞ يا ابن آدم

[1] *Koran*, XLI, 46.
[2] Ms. تعقلون.
[3] Ms. لبثم.
[4] Ms. تاخرون.
[5] Ms. مكفوفة.
[6] *Koran*, V, 100.

تقدّم الىّ لانّك تنقص ¹ من عمرك من يوم خرجت من بطن امّك وقد تُوكّل يومًا من قبرك حتى تدخله ۞ يا ابن آدم مثلك فى الدنيا كمثل الذبابة تقع فى العسل تاكل منه فتموت فيه وكذلك انت يا ابن آدم فى الدنيا فلا تكن كالحطب الذى يحرق نفسه فى النار والنفع الى غيره ۞

٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدمْ اعمل بما امرتك به وانته عمّا نهيتك عنه اجعلك مثلى حيًّا لا تموت ابدًا وانّى حىّ لا اموت ابدًا ² واذا اردتُ فقلتُ لشىء كن فيكون ³ ۞ يا ابن آدم اذا كان قولك مليحًا وعملك قبيحًا فانت راس المنافقين وان كان ظاهرك حسنًا وباطنك خبيثًا فانت من الهالكين يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون الّا انفسهم وما يشعرون الآية ⁴ ۞ يا ابن آدم لا يدخل جنّتى الّا من تواضع لعظمتى وقطع انهارًا بذكرى وكفّ نفسه عن الشهوات من اجلى ويؤانس القريب ويأنس الفقير ويرحم المنصاب ويكرم اليتيم والذليل ويكون لهم كالامّ الرحومة وللارامل كالزوج الشفيق فان كان هذا دأبه فان دعانى لبّيته وان سألنى اعطيته ۞

¹ Ms. تنقصوا. — ² Cf. *Koran*, xxv, 60. — ³ Ms. فيكن. Ceci est également emprunte au *Koran*. — ⁴ *Koran*, ii, 8.

٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم الى كم تشكونى وليس مثلى ان يُشكَى اليه والى متى تنسانى ولم استوجب ذلك منك والى متى تكفر بى وليس لك ربّ سواى ولست بظلّام للعبيد والى متى تجحد ربوبيّتى وليس لك ربّ غيرى والى متى تستخفّ بكتابى وتستوجب عذابى ولم اكلّفك ما لا تطيق والى متى تجفونى ولم اجفك واذا القاك الطبيب فمن يشفيك من دونى فقد شكوتنى وسخطت قضآئى فيك فقلتَ فعل بنا الهوآء كذا وكذا والزمان كذا وكذا فقد سببتنى وانا الدهر والزمان واذا ارسلت من السمآء عليكم مدرارًا [1] قلتم هذا المطر من تحت النجم الفلانى فقد كفرتم بى وآمنتم بالنجم وانا الذى ارسلت عليكم رحمتى مقدورًا مكيولًا معدودًا مرزوقًا مقسومًا واذا لم يجد واحدكم قوتًا فوق ثلاثة ايّام قال انا بشر ولست نجيبًا فقد جحد نعمتى ومن منع الزكاة من ماله فقد استخفّ بكتابى واذا علم بوقت من اوقات الصلوٰة ولم يفرغ اليها فقد غفل عنّى ومن عمل [2] ان الخير من عندى والشرّ من عند ابليس فقد جحد ربوبيّتى وجعل شريكًا لى ۞

[1] Cf. *Koran*, LXXI, 10. — [2] Lisez زعم ?

٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن آدم اصبر وتوضّع ارفعك واشكرني ازدك واستغفرني اغفر لك وادعني استجب لك وتُب الىّ اتب عليك واسالني اعطِك وتصدّق ابارك لك في رزقك وصِل رحامك اطلْ في عمرك واطلب منّي العافية بطول الصمت [1] لان فيه [2] السلامة في الوحدة والاخلاص في الورع والزهد في التوبة والعبادة مع صولك الجوع في الكف عن الحرام مع صيانة الشبع والغنى في القناعة ۞ يا ابن آدم كيف تُظهِر انجلآء القلب مع كثرة النوم ام كيف تطمع الورع مع الحرص على الدنيا وكيف تطمع التقرّب مع البخل وكيف تطمع السعادة مع قلّة العمر ۞

٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ايّها الناس لا عيش كالتدبير ولا ورع كالكفّ عن الاحترام [3] ولا حُسْنَ ارفع من الآداب ولا شفيع كالتوبة ولا عبادة كالعلم ولا صلوات كالخشية ولا ظفر كالصبر ولا عبادة [4] كالتوفيق ولا قرين

[1] Ms. السمط السمط, avec un ص au-dessus du س de سمط et un ت au-dessus du ط.

[2] Il manque sans doute un mot.

[3] Lisez الحرام.

[4] Lisez اعانة ?

أَزْيَنُ من العقل ولا رفيق آنس [1] من الحلم ۞ يا ابن آدم تفرّغ لعبادتى أَمْلأْ قلبَك غنًى وايديك رزقًا وجملك راحةً وان تغفل عن ذكرى فاملأ قلبك فقرًا وتعبًا ونصبًا وصدرك همًّا وغمًّا وجسمك عنآءً ودنياك عسرًا ۞ يا ابن آدم لو بصرت ما بقى من عمرك لزهدت من طول ما بقى من املك ۞ يا ابن آدم بعافيتى قمت على طاعتى وبتوفيقى رميت فرآئضى وبرزقى قويت على معصيتى وبمشئتى كنت تمشى وبارادتى كيف تريد لنفسك وبنعمتى قمت وقعدت وذهبت ورجعت وفى كنفى اصبحت وامسيت وفى فضلى عشت وفىّ تقلّبت وفى عافيتى تجمّلت فلِمَ لاتؤدّى [2] شكرى وانت تنسانى وتذكر غيرى ۞

[1] Ms. اينس. — [2] Ms. تادى.

FRAGMENT I.

CHAPITRE [CONTENANT] DES PAROLES SACRÉES DE N. S. RÂSCHID AD-DÎN (1) (LE SALUT SOIT SUR LUI!), ET C'EST LA PLUS EXCELLENTE DES EXPLICATIONS. JE PLACE MA CONFIANCE EN MON SEIGNEUR; IL N'Y A POINT D'AUTRE DIEU QUE LUI : IL EST LE TRÈS-HAUT, LE TRÈS-GRAND. P. 17.

Ô compagnons! (2) Nous avons été absent (3) de parmi vous, à deux reprises, par l'absence du *Tamkîn* (4) et par celle du *Takwîn* (5), et nous nous sommes dérobé à la terre de votre connaissance. Alors la terre a gémi, les cieux se sont agités, et ils se sont écriés : Ô Créateur des créatures! Ô Clément! Alors je suis apparu sur la terre, sous la forme d'Adam (6), et Ève a été le symbole de ma prédication (7); car nous avons embrassé (8) en nous les cœurs des croyants qui avaient senti le sol de leurs cœurs frémir d'amour pour nous, et nous avons jeté un regard de compassion dans le ciel de leurs âmes. Puis le cycle d'Adam a passé, ainsi que sa religion (ou prédication (9); son Hoddjah (10) a disparu, par une faveur de notre part pour les créatures (11). Alors je suis apparu dans le cycle de Noé, et, pendant ma prédication, les créatures ont été submergées. Ceux qui crurent alors en moi furent sauvés, par ma miséricorde et ma bonté (12); mais ceux qui méconnurent mon Hoddjah (13) périrent. Ensuite, j'ai paru dans le cycle d'Abraham, sous les trois noms d'étoiles, de soleil et de lune (14); j'ai percé le bateau, tué l'enfant, et élevé le mur, le mur de la prédication (15). Ceux qui ont cru, alors, en ma prédication ont été sauvés par ma bonté et ma miséricorde (16). Puis j'ai parlé (17) à Moïse en termes clairs et non voilés (18), car je suis savant dans les secrets; j'ai été, sous la forme d'Aaron, la Porte (19) pour les aspirants. Ensuite, j'ai paru sous la forme

P. 18. de N. S. le Messie, et j'ai effacé (20) de ma main généreuse les péchés de mes enfants (21). Le premier disciple qui a surgi devant moi fut [alors] saint Jean-Baptiste. A l'extérieur (22), j'étais Siméon. Ensuite, je me suis manifesté sous la forme d'Ali, chef de l'époque; je me suis voilé sous la figure de Mahomet, et celui qui a disserté sur la connaissance de ma nature a été Selmân (23). A ce moment s'est manifesté (24) Aboû Dharr qui, parmi les enfants (25) de l'ancienne prédication (26), est le véritable Qâ'im (*chef*) de la résurrection, toujours présent, incarné (27). Mais la religion n'a été parachevée pour vous que lorsque je vous suis apparu sous la forme de Râschid ad-dîn (28). Ceux qui ont voulu me reconnaître m'ont reconnu, et ceux qui ont voulu me renier m'ont renié; mais la vérité poursuit son cours, et ceux qui la proclament continuent leur œuvre : cela est établi pour tous les cycles et pour tous les âges. Je suis le maître de la création. La maison (29) n'est pas vide des germes éternels. Je suis le témoin, le surveillant, le souverain de la miséricorde, au commencement et à la fin. Ne vous laissez pas tromper par les transformations des figures (30). Vous dites : « Un *tel* est passé, un *tel* lui a succédé. » Je vous enjoins, moi, d'attribuer toutes les figures à une seule personnalité (31), tant que le maître de la création (*Dieu*) sera en ce monde, présent, incarné (32). Ne vous écartez jamais des commandements de celui qui a reçu votre engagement (33), qu'il soit arabe, persan, turc, ou grec (34). Je suis l'ordonnateur, le souverain maître du commandement et de la volonté. Quiconque me connaît intimement possède la vérité, et l'on ne peut me connaître complétement, si l'on s'écarte de mes prescriptions. Ô mon serviteur! obéis-moi et connais moi, tel que je dois être connu; je te rendrai vivant, comme moi, et tu ne mourras plus, riche, et tu ne t'appauvriras plus, puissant, et

tu ne seras plus abaissé. Écoutez et invoquez-moi, vous en retirerez du profit. Je suis présent et vous êtes présents vous-mêmes, par ma présence (35). Je suis proche et ne disparais point. Lorsque je vous châtie, c'est par ma justice, et, quand je vous pardonne, c'est par ma générosité et ma grâce. Je suis le dispensateur souverain de la miséricorde, le maître du pardon et de la vérité manifeste. P. 19.

Louange à Dieu, souverain des mortels! Ceci est une [belle] explication.

NOTES DU FRAGMENT I.

Ce fragment a été traduit en entier par Rousseau.

(1) Râschid ad-dîn est évidemment le fameux Râschid ad-dîn Sinân, l'un des chefs les plus célèbres des Ismaélìs de Syrie. « Cet homme, dit M. Defrémery dans son mémoire érudit sur les Ismaélîs [1], était savant, doué de grands talents pour le gouvernement et la propagation de sa doctrine... Les Ismaélîs le regardaient comme une divinité et sacrifiaient leur vie pour le défendre [2]..... Il paraît pour la première fois sur la scène de l'histoire vers l'an de l'hégire 543 (1148-1149), et mourut en 588 (1192). »

On ne connaît de lui, outre le présent morceau, que sa lettre adressée à Noûr ad-dîn, avec lequel il était en guerre; cette lettre nous a été conservée par Ibn Khallikân [3], et Humbert l'a publiée et traduite, dans son *Anthologie* [4].

Dans le *Journal asiatique*[5], Catafago a publié une notice sur un manuscrit arabe contenant le récit de faits miraculeux attribués à Râschid ad-dîn. Ce petit écrit, compilé, en 724 de l'hégire (1323), par un certain Aboû Firâs, porte aussi le titre de فصل من اللفظ الشريف. Et, comme il roule sur des faits attribués à Sinân et non sur des paroles, il faut présumer que, chez les Ismaélîs de Syrie, اللفظ الشريف désignait tout ce qui émanait de Râschid ad-dîn.

Quant à notre fragment, il expose succinctement ce qui s'est passé pen-

[1] *Journal asiatique*, 5e série, t. V.

[2] Cf. W. Wright, *Travels of Ibn Jubair*, p. ٢٥٩, l. 15 et suiv.

[3] À l'article Noûr ad-dîn.

[4] P. 109 à 115.

[5] Novembre-décembre 1848.

dant les six périodes antérieures à Râschid ad-dîn, depuis la création du monde. Râschid ad-dîn se donne non-seulement comme le dernier Nâṭiq ou prophète législateur, mais encore comme une incarnation de Dieu. Il représente d'ailleurs la divinité comme s'étant également incarnée dans la personne des Nâṭiqs antérieurs. Ce fait seul que Râschid ad-dîn prétend être le septième Nâṭiq, alors que le véritable était Mohammed, fils d'Isma'îl, suffit pour démontrer qu'il y avait dissidence entre les Ismaélîs de Syrie et ceux d'Égypte. En outre, Râschid ad-dîn présente les Nâṭiqs comme des incarnations de Dieu, tandis que les Ismaélîs d'Égypte en font des incarnations de la Raison universelle. En effet on voit, dans ce chapitre, que c'est toujours le même personnage qui paraît sous diverses formes et qui est en même temps Nâṭiq et Asâs; or ceci ne peut convenir qu'à Dieu. La doctrine exposée par Râschid ad-dîn se rapproche donc plutôt de celle des Noṣaîrîs que de celle des Ismaélîs d'Égypte.

Voici comment Rousseau a traduit le titre de ce fragment : « Section... du livre de *Mousa*. Râschid ad-dîn (salut lui soit rendu) : c'est le meilleur de tous les écrits. » Le mot que Rousseau a laissé en blanc est اللفظ, et ce qu'il a lu Mousa est مولى, Seigneur.

(2) Le mot رفيق, pluriel رفقاء (compagnons), que Rousseau a rendu par : « Vous qui m'accompagnez, » est un des noms des adeptes de la doctrine ismaélie[1]. Ils prennent encore celui de مؤمنون, vrais croyants, par opposition aux sectateurs de la religion littérale, qu'ils appellent مسلمون. Cette distinction a été conservée par les Druzes, et c'est bien des Ismaélîs qu'ils l'ont empruntée, comme l'a supposé S. de Sacy[2]. Les initiés se nomment encore محرمون et مستجيبون, c'est-à-dire, affiliés et répondant à l'appel. Le terme de *Fedâwî* n'était en usage que chez les Ismaélîs de Syrie et de Perse, pour désigner les Assassins[3]. Il est vraisemblable que les *compagnons* appartenaient déjà à un degré assez élevé de l'initiation, car nous voyons que Hassan Sabbâh fut converti à la doctrine des Ismaélîs par un Rafîq du nom d'Emîr Dârâb.

(3) L'absence, غيبة, est le temps pendant lequel la Raison universelle

[1] *Dabistan*, t. II, p. 436; *Hist. des Assassins*, traduite par Hellert et De la Nourais, p. 65; *Not. et Extr.* t. IX, p. 39.

[2] *Exposé de la religion des Druzes*, tome II, aux pages 75, 494 et 522, *notes*.

[3] *Hist. des Assassins*, p. 88, 92; *Voyages d'Ibn Batoutah*, publiés par MM. Defrémery et Sanguinetti, t. I, p. 167.

(ou Dieu, d'après la secte de Syrie), n'est pas incarnée parmi les hommes ou se dérobe à leurs yeux. Dans le cas présent, ce mot désigne l'intervalle qui s'est passé entre la création du monde et l'apparition du premier Nâṭiq, Adam, intervalle pendant lequel il n'y eut aucune incarnation de la Raison universelle (ou de Dieu, d'après Râschid ad-dîn), bien que soixante et dix générations de génies se fussent succédé sur la terre, lorsque parut Adam.

(4) et (5). La double absence dont il s'agit signifie, comme je viens de le dire, que Dieu ne s'était point encore incarné, et cela, pour deux causes : la première est que Dieu n'avait point encore fait sortir de lui la Raison créatrice : tel est le sens du mot تمكين. Le *Tamkîn* (repos) est donc l'état dans lequel se trouve Dieu, avant d'avoir manifesté la création, et dans lequel il se trouvera, après l'avoir fait rentrer en lui. Ce sens est prouvé par la définition que donnent du تمكين Djordjânî et Ibn ʿArabî [1]. On remarquera, cependant, que ces deux auteurs appliquent le mot *Tamkîn* aux âmes des hommes, tandis que Râschid ad-dîn l'applique à Dieu, ce qui rend compte de la différence qu'on observera entre l'explication de ces deux auteurs et la mienne, différence qui, d'ailleurs, ne porte que sur la forme.

« Le *Tamkîn*, dit Djordjânî, est l'état de stabilité, l'arrêt dans une situation fixe (pour l'âme). Tant que le mystique est sur la route, il reste dans le *Talwîn*, c'est-à-dire qu'il s'élève de station en station, d'état en état. *Mais, lorsqu'il est parvenu à la jonction avec Dieu*, il est dans le *Tamkîn*. »

« Le *Tamkîn*, dit Ibn ʿArabî, signifie, dans notre langage, s'affermir dans le *Talwîn*, mais aussi : *parvenir à la jonction avec Dieu.* »

On sait que, dans le système des Soûfis, dès que l'âme du contemplatif a opéré sa jonction avec Dieu, elle s'aperçoit qu'*elle* est *lui*, et, par conséquent, que Dieu seul existe, ce qui est bien le sens du mot *Tamkîn*, dans notre texte.

Après cet état de repos, vient celui pendant lequel Dieu crée : c'est le *Takwîn*, d'où l'expression de عالم التكوين, pour désigner le monde sublunaire [2]. Il est très-probable que, pour les périodes postérieures à la création du monde, les Ismaélîs entendaient par *Tamkîn* l'intervalle qui s'écoulait entre le dernier Nâṭiq et le suivant, et par *Takwîn*, le moment où apparaissait un nouveau Nâṭiq.

[1] *Kitâb at-taʿrîfât*, éd. Fluegel. — [2] Cf. *Prol. d'Ibn Khaldoun*, traduits par M. G. de Slane, t. I, p. 197, *note*

(6) Comme Nâṭiq, ou prophète législateur.

(7) Mot à mot : « Ève fut ma prédication. » Dans le système des Ismaélis, la religion de chaque Nâṭiq était toujours représentée sous une forme palpable. Ainsi l'on verra dans le fragment III que la représentation extérieure de la religion de Noé est l'*arche;* celle de la religion de Mahomet, la formule بسم الله. Dans le présent fragment, Râschid ad-dîn dit qu'Abraham éleva le mur de la prédication (cf. note 15) : ce mur est le symbole extérieur de la religion d'Abraham. Le symbole de la religion d'Adam était donc Ève. Rousseau n'a pas compris le passage, qu'il a rendu ainsi : « Hawa (Ève) était pour lors le but de sa mission. » Quant au mot دعوة, il signifie appel, invitation au culte, prédication[1], secte[2].

(8) Râschid ad-dîn joue ici sur le nom d'Ève, حوا, qu'il dérive de la racine حوى, contenir, embrasser. Les Druzes ont reproduit cette étymologie. Hamza dit, dans le traité intitulé *La Relation véritable* : « De même Hawa, épouse d'Adam, c'est-à-dire son Hoddjah, a été surnommée Hawa, parce qu'elle embrasse tous les croyants[3]. » Rousseau n'a pas compris l'allusion.

(9) Sur le mot دعوة, voyez note 7.

(10) Le Hoddjah est un des ministres de l'Asâs, celui qui vient immédiatement après l'Imâm, et qui est chargé de fournir les *preuves* de la mission du Nâṭiq, comme l'indique d'ailleurs son nom حجة, preuve, argument. Le nom du Hoddjah d'Adam nous est inconnu. On a vu dans la note 8 que, suivant Hamza, c'était Ève; peut-être en était-il de même chez les Ismaélîs; dans ce cas, Ève aurait été, à la fois, le symbole extérieur de la religion et le Hoddjah.

(11) Ces mots : « par une faveur de notre part, » signifient que le temps était venu de substituer à la religion d'Adam une religion qui fût en progrès sur elle. Chaque Nâṭiq qui apparaissait venait abroger la doctrine et les institutions de son prédécesseur, pour les remplacer par les siennes. On enseignait cela aux initiés du quatrième degré[4]. Rousseau n'a pas compris ce passage, car il l'a ainsi rendu : « Ma miséricorde l'avait ainsi consacré (Adam) parmi les peuples. »

(12) Dans le langage allégorique des Ismaélis, les mots رحمة, miséricorde,

[1] Cf. *Chrest. ar.* t. II. p. 240.

[2] Quatremère, *Mém. sur l'Égypte*, t. II, p. 505.

[3] *Exposé*, t. II, p. 122, 123.

[4] *Ibid.* t. I, p. cv.

et لطف, bonté, signifient souvent don de la grâce, de l'inspiration [1]. La phrase a donc un double sens et peut se traduire ainsi : « Ceux qui crurent alors en moi furent sauvés, au propre, par ma miséricorde et ma bonté, et au figuré, dans le sens religieux, par mon inspiration et ma grâce [2]. »

(13) Ou les preuves de ma mission. Cf. la note 10.

(14) Il y a ici une allusion évidente au culte des astres, du temps d'Abraham. Le soleil est l'emblème du Nâṭiq; la lune, l'emblème de l'Asâs, et les étoiles, l'emblème des Imâms. Chez les Druzes, cette comparaison se retrouve fréquemment. Leurs ministres sont souvent nommés les soleils, les lunes et les astres de la religion [3]. On verra, dans le fragment II, que le soleil est aussi l'emblème du Précédant, c'est-à-dire de la Raison universelle, dont le représentant sur terre est le Nâṭiq.

(15) Ces trois actions sont attribuées par les commentateurs du Koran à Khiḍhr. Voici, en substance, de quoi il s'agit [4]. Moïse ayant demandé à Dieu s'il y avait un homme plus savant que lui, Dieu lui répondit qu'il y en avait un et qu'il le rencontrerait au confluent des deux mers. Moïse se mit en marche, rencontra l'individu en question et lui dit : « Puis-je te suivre afin que tu m'enseignes ce que tu sais? » — « Oui, répondit-il, mais garde-toi de m'interroger sur ce que tu me verras faire. » Ils partirent ensemble et montèrent dans un bateau. L'inconnu perça le fond du bateau, et Moïse ne put s'empêcher de s'écrier qu'il commettait là une action étrange et les exposait à se noyer. Ils sortirent du bateau, continuèrent leur marche et rencontrèrent un enfant que l'inconnu égorgea, à la grande indignation de Moïse. Enfin ils parvinrent aux portes d'une ville, et y demandèrent l'hospitalité; mais les habitants refusèrent de les recevoir. L'inconnu s'apercevant que le mur de la ville menaçait ruine, le releva, non sans que Moïse en exprimât son étonnement. Alors l'inconnu, prenant la parole, lui dit : « Je vais t'apprendre la signification de ces actions. Le bateau appartenait à de pauvres gens qui travaillaient sur mer; je voulus l'endommager pour qu'il échappât à la rapacité d'un roi qui s'emparait de toutes les embarcations. Quant à l'enfant que j'ai égorgé, il serait devenu un mauvais sujet; je l'ai tué, afin que Dieu donnât en retour à ses parents un fils plus vertueux. Enfin, le mur que j'ai relevé était l'héritage de deux orphelins. Sous ce

[1] Cf. Fragment III, p. 135.
[2] Cf. *ibid.* p. 136.
[3] *Exposé*, t. II, p. 83, 330, *note*, et 468.
[4] Cf. *Koran*, XVIII, 64 et suiv.

mur se trouvait un trésor qui leur appartenait, et que les habitants de la ville auraient découvert, si le mur était tombé. »

Il est hors de doute que Râschid ad-dîn fait allusion à ce récit; mais on ne doit pas en conclure, comme l'a fait Rousseau, que les Ismaélis aient placé Khidhr parmi leurs Nâṭiqs, ce qui élèverait à huit le nombre des Nâṭiqs. Je conjecture que Râschid ad-dîn, qui, d'ailleurs, ne mentionne pas le nom de Khidhr, attribue ces actions à Abraham, en les interprétant d'une autre manière. Il entend par « percer le bateau, » remplacer la religion de Noé par celle d'Abraham. Et, en effet, dans le langage allégorique des Ismaélis, l'arche de Noé est le signe extérieur de sa religion. Par le meurtre de l'enfant, il entend le sacrifice d'Abraham, et, par l'édification du mur, la construction de la Kaabah, qui est, on le sait, attribuée à Abraham, et qui symbolise sa religion, dans le système druze et ismaélî.

(16) Cf. la note 12.

(17) Allusion au buisson ardent et au surnom de Moïse كلم الله.

(18) Au lieu de *en termes non voilés*, Rousseau a traduit : « parce que sa raison était bornée! »

(19) La Porte désigne symboliquement le ministre qui initie aux mystères de la religion, c'est-à-dire l'Asâs. Chez les Noṣairis, ce terme s'applique à un troisième personnage qui n'est ni le Nâṭiq, ni l'Asâs [1]. Rousseau a traduit les mots وانا باب السائل هارون par : « J'ai été la porte (l'introducteur) de Haroun (Aaron) le requérant. » Mais, comme c'est précisément Aaron qui est la *Porte*, il faut considérer هارون comme un بدل de باب.

(20) Ici encore, Râschid ad-dîn cherche à donner une étymologie de مسيح, le Messie, comme, plus haut, il a dérivé حوا de حوى. Il donne donc à entendre que Jésus a été nommé le Messie, parce qu'il a effacé, مسح, les péchés des hommes.

(21) Le mot ولد est synonyme d'adepte, dans le langage allégorique des Ismaélîs.

(22) Cette expression : « à l'extérieur, » paraît signifier que Siméon (c'est saint Pierre) était le symbole extérieur du Christianisme. Peut-être Râschid ad-dîn pense-t-il aux paroles qu'aurait adressées Jésus à saint Pierre : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon église. »

(23) C'est le fameux Selmân Fârisî, le premier Persan qui embrassa l'Isla-

[1] Cf. *Journal asiatique*, août-septembre 1871, p. 181, 182

misme. On lui demandait un jour sa généalogie; il répondit : « Je suis Selmân, fils de l'Islâm. » Il était natif du bourg de Djayy, près d'Ispahan, ou, suivant d'autres, de Ram Hormouz. Djayy se trouve avec la forme Djayyân dans le *Dictionnaire géographique de la Perse, etc.* de M. Barbier de Meynard. Il existait à Djayyân une mosquée qui portait le nom de Selmân al-Fârisî. Pour de complets détails sur Selmân, cf. le *Kitâb tahdhîb al-asmâ* de Nawawî, éd. Wüstenfeld, p. ٢٩٣ et suiv.

(24) Le verbe que j'ai traduit par « manifesté » est ذَرَّ, qui, entre autres sens, a celui de *se lever*, en parlant du soleil, et de *ressusciter*. Râschid ad-dîn l'emploie à dessein, parce qu'il lui fournit une étymologie du nom même d'Aboû Dharr. Ce personnage est l'un des plus célèbres compagnons de Mahomet.

(25) Sur le mot ولد, cf. la note 21.

(26) L'ancienne prédication est la religion de l'avant-dernier Nâṭiq, qui est Mahomet. Celle du septième Nâṭiq reçoit le nom de nouvelle prédication. Schahristânî nous apprend [1] que Hassan Sabbâh désignait ainsi sa prédication, ce qui prouve qu'il prétendait aussi être le septième Nâṭiq.

(27) Le Qâ'im al-qiyâmah est, pour les Ismaélîs d'Égypte, Mohammed, fils d'Ismaʿîl, septième Nâṭiq, qui doit reparaître à la fin des siècles et ouvrir une période de paix et de bonheur. Râschid ad-dîn, au contraire, nous présente Aboû Dharr, compagnon du sixième Nâṭiq, comme étant le chef de la résurrection. Je présume qu'il faut entendre ici par *résurrection* l'apparition de la nouvelle religion dont Râschid ad-dîn se donne comme le fondateur, et dont Aboû Dharr serait le précurseur. On voit combien Râschid ad-dîn avait dénaturé la doctrine primitive des Ismaélîs.

(28) Comme nous l'avons fait remarquer, Râschid ad-dîn se donnait pour septième Nâṭiq. Cf. la note 1.

(29) C'est-à-dire *le monde*. Rousseau a autrement entendu le passage : ما خلت الدارمن افراخ القدم. Il le rend ainsi : « Dès les temps antérieurs, je n'ai pas quitté mon habitation. » Pour justifier cette traduction, il faudrait منذ, au lieu de من.

(30) Par les mots تقلّب الصور, نقلة الصور, changement ou transfert des figures, les Ismaélîs entendent la réincarnation du même personnage dans

[1] Traduction allemande de Haarbrücker, 1re partie, p. 225 et note.

différents corps. C'est le dogme de la métempsycose, qu'on désigne aussi sous le nom de تناسخ الارواح.

(31) C'est-à-dire de croire que c'est toujours Dieu qui s'incarne dans la personne des différents Nâṭiqs.

(32) Rousseau a traduit ce passage : « tant que le maître des figures, » etc. de la façon suivante : « La cause féconde et libérale ne saurait occuper toujours les mêmes limites dans le cercle de l'existence. » J'ignore comment il a pu tirer ce sens du texte.

(33) C'est l'Imâm, envers lequel les prosélytes contractaient un engagement, lorsqu'ils étaient parvenus au quatrième degré de l'initiation, appelé pour cette cause ربط [1].

(34) Dans le texte de ce passage, il faut observer que le pronom ها de عربها, عجمها, etc. se rapporte à صورة.

(35) C'est-à-dire : Je suis incarné parmi vous et vous n'existez que parce que j'existe et suis incarné parmi vous.

FRAGMENT II.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX.

P. 19. Louange à Dieu, unique dans son pouvoir, qui répand ses bontés sur ses créatures, juste dans ses décrets, bienfaisant dans sa richesse; qui a choisi parmi ses créatures les meilleures, et en a fait des hommes fidèles et pieux, pour servir d'intermédiaire entre lui et ses créatures, qui les a désignés pour recevoir sa révélation, et les a décrits en ces termes, dans son livre : « Le Koran est écrit sur des pages honorées, sublimes, pures; *tracé par les mains d'écrivains nobles et pieux*[2]. » Quiconque sert Dieu par leur entremise verra ses efforts bénis par Dieu, ses œuvres sanctifiées, son commerce prospère (1). Mais quiconque s'enorgueillira contre eux sera avili et abaissé par Dieu; ses œuvres seront vaines et sa ruse échouera (2).

[1] *Journal asiatique* de 1825, t. VI, p. 332 et suiv. Cf. *Journ. of the am. or. soc.* t. II, p. 283. — [2] *Koran*, LXXX, 13 à 15.

Sache (puisse Dieu t'enseigner le bien!) que nos Scheikhs (Dieu illumine leur visage et sanctifie leurs âmes!) ont beaucoup disserté sur la Sourate A, B, T, TH (3), et ont répondu à de nombreuses questions, à ce sujet. Parmi ces lettres, il en est qui ont [quelque] rapport avec leur sens (4) et d'autres pour lesquelles on a établi un sens conventionnel. Je vais traiter de ces lettres, d'après ce que j'en ai entendu dire à nos Scheikhs (Dieu illumine leur visage, sanctifie leurs âmes, et élève leurs rangs!).

Sache (puisse Dieu t'enseigner le bien et te mettre au nombre des siens!) que la Sourate A, B, T, TH, est d'une grande importance, renferme une science profonde, et embrasse un domaine étendu. Cela, parce que les lettres sont au nombre de vingt-huit, sans compter le *lâm-aleph* (5), qui est formé de deux lettres différentes. Ces lettres contiennent [virtuellement] tout le langage arabe et tous les livres révélés aux prophètes, avant l'envoyé de Dieu (Mahomet, Dieu le protége et le sauve!), tels que le livre d'Édris, celui de Noé, celui d'Abraham, le Pentateuque de Moïse, l'Évangile de Jésus, et les Psaumes de David (6). Tous ces livres ont été écrits avec vingt-deux lettres seulement (7); mais, lorsque Dieu (qu'il soit exalté et glorifié!) fit descendre du ciel le Koran, que « le mensonge n'atteint pas, de quelque côté qu'il vienne[1], » il ajouta, en faveur de notre prophète Mahomet (Dieu le protége et le sauve!) six lettres, dans le détail desquelles nous entrerons (8), s'il plaît à Dieu, le Très-Haut.

P. 20.

Sache, ô mon frère! que, lorsque tu récites cette Sourate, tu n'obtiens pas, en disant ABTATH, quatre sens [contenus] dans un seul mot (9). Le sens n'est fixé que lorsque tu as proféré les quatre lettres [séparément]. Elles symbolisent

[1] *Koran*, XLI, 42.

les deux *Principes* et les deux *Bases* (10), sur lesquels repose l'univers, et, lorsque tu as prononcé ces quatre lettres, cela suffit pour indiquer la Sourate entière, jusqu'à la fin. Or elle se compose [en tout] de vingt-huit lettres, symbole des quatre semaines [du mois] (11), et du nombre des mansions lunaires. Nos Scheikhs (Dieu sanctifie leurs âmes!) enseignent que l'*aleph* est le plus sublime des ministres de Dieu (12), celui qui occupe le rang le plus élevé et qui est le plus rapproché du créateur des créatures, puisse-t-il être glorifié, béni et exalté! Ils allèguent, comme preuve de cette assertion, que l'*aleph* est le *Précédant* (13), avant lequel aucune chose n'a été créée, et qui n'a été précédé et devancé par rien [dans l'existence].

Sache encore, ô mon frère (puisse Dieu t'enseigner le bien P. 21. et te mettre au nombre des siens!) que la langue arabe fait avancer en grade l'*Inférieur* et rétrograder le *Supérieur,* rend *Petit* le *Grand,* et *Grand* le *Petit,* cela, par la prééminence de la parole et la fixation [par son moyen] du sens (14). Dieu, le Très-Haut, a exposé cela dans son noble livre, à l'histoire de Moïse avec le buisson [ardent]. On rapporte que, lorsque [les magiciens] reconnurent dans Moïse ce qu'ils avaient d'abord nié, et entrevirent ce qu'ils avaient ignoré, ils se prosternèrent en disant : « Nous croyons au Dieu d'Aaron et de Moïse[1]. » Or Moïse était le *Grand,* et Aaron, le *Petit,* car Moïse était le Naṭiq, et Aaron, l'Asâs. La supériorité d'Aaron et l'infériorité de Moïse [dans ce cas] ne furent donc pas le résultat d'une dégradation de Moïse (le salut soit sur lui!) (15).

Sache encore que l'*aleph* est l'emblème du *Précédant,* comme nous l'avons dit plus haut, parce qu'il est placé entre les lettres ب, ت, ث et les lettres ج, ح, خ, dont trois au-dessus de lui et

[1] *Koran,* xx, 73.

trois au-dessous (16). Nos Scheikhs allèguent les astres [comme preuve de cela]. En effet, des sept planètes modératrices (17), la plus élevée est Saturne, et la plus rapprochée de nous, la lune. Chacune de ces planètes se trouve dans un ciel particulier, et le Soleil, dans le quatrième ciel, avec trois cieux au-dessus de lui et trois au-dessous. Or nous voyons que le Soleil est le régulateur des six autres natures (*planètes*), par la volonté de Dieu, le Très-Haut, et nos Scheikhs ne doutent pas qu'il ne soit l'emblème du *Précédant*. On rapporte dans la tradition du *Mi'râdj* (*de l'ascension*) que, lorsque le Prophète (Dieu le protége et le sauve!) fut enlevé au ciel et parvint au quatrième ciel avec Gabriel (le salut soit sur lui!), il y trouva le Lotus de la limite (18), et, auprès du Lotus, tous les prophètes, martyrs, saints, envoyés, et, en général, tous les hommes vertueux créés par Dieu. Sache, ô mon frère! que la quatrième sphère (19) est la limite extrême de la sphère de la Raison [universelle], et que c'est là que sont engendrés les esprits. Sous un autre point de vue, quand on écrit بسم الله (*au nom de Dieu*), on écrit sept lettres au milieu desquelles l'*aleph* (20). Nos Scheikhs (que Dieu sanctifie leurs âmes!) ont dit là-dessus tout ce que pouvaient supporter les intelligences, car [ces matières sont telles que] les intelligences ne pourraient les supporter, ni parvenir à leur connaissance, ni en pénétrer le mystère [s'ils en disaient plus long]. «Or Dieu appelle qui il veut dans la maison de la paix (Dâr assalâm, *le paradis*), et dirige qui il veut dans le droit chemin (Sirâṭ)[1] (21).» Lorsque Aboû Dharr (la miséricorde de Dieu soit sur lui!) fut sur le point de mourir, quelqu'un lui adressa la question suivante: «Ô Aboû Dharr! Que dis-tu du Sirâṭ (*droit chemin, pont du paradis*) et de la manière de le tra-

P. 22.

[1] *Koran*, x, 26.

verser? » — « Peut-être répondit-il, m'interroges-tu sur le Sirâṭ (22)? C'est mon seigneur Ali, fils d'Aboû Tâlib, émir des croyants (son salut soit sur nous!) » — « Ils s'écrieront : Louange à Dieu qui nous a *dirigés*. S'il ne nous avait *conduits*, nous nous serions égarés[1]. — Tu n'es qu'un avertisseur, mais chaque peuple a un *guide* pour le diriger[2]. » L'avertisseur est Mahomet, et le *guide*, Ali. On a dit : « Quiconque adore le *nom* (23) est un infidèle, » et aussi : « Quiconque adore le *nom* et le *sens* (24) est un polythéiste. » Mais [nous disons, nous,] qu'il n'y a qu'un ange de première classe, ou un prophète chargé d'une mission, ou un croyant dont Dieu a éprouvé le cœur pour s'assurer de sa foi qui puisse atteindre à la connaissance de ces choses (25). Dieu (qu'il soit béni et exalté!) n'a-t-il pas dit, dans son livre : « Le cœur [de Mahomet] ne ment pas, il l'a vu, près du Lotus de la limite, là où est le jardin du séjour éternel[3]? » Une autre preuve nous est fournie par ce que Dieu (qu'il soit exalté et glorifié!) a raconté dans son livre et exposé, à l'histoire d'Iblîs, le maudit : « Lorsque Dieu dit à tous les anges : Je vais créer l'homme d'argile; quand je lui aurai donné la forme parfaite et lui aurai communiqué un souffle de mon esprit, vous aurez à vous prosterner devant lui. Les anges, tous tant qu'ils étaient, se prosternèrent devant lui, sauf Iblîs (Dieu le maudisse!), qui refusa de s'agenouiller. Dieu lui dit : Quelle chose t'a empêché de te prosterner devant l'être que j'ai créé de mes mains? Est-ce par orgueil, ou bien parce que tu es plus élevé[4]? » Il t'a donc appris que les anges eux-mêmes se prosternent et agissent, puisque les anges se soumirent à la prosternation (26). Comprends cela et puisse Dieu t'accorder l'in-

P. 23.

[1] *Koran*, VII, 41.
[2] *Ibid.* XIII, 8.
[3] *Ibid.* LIII, 11, 14, 15.
[4] *Koran*, XXXVIII, 71 à 76. Le verset 74 est remplacé par le verset 31 du chapitre XV.

telligence (27) de ces instructions, afin que tu sois parmi les bienheureux et parmi ceux qui habiteront les jardins de délices. Voilà des témoignages véridiques et des arguments péremptoires qui seront compris « de tous ceux qui ont un « esprit, prêtent l'oreille et voient[1]. »

Ici finit l'explication de la première semaine (28), qui est la sphère des êtres spirituels. Ensuite vient la seconde semaine, qui est la sphère matérielle (29). Elle se compose des lettres د, ر, س, ص, ط, ع et ق. Le *dâl* indique Adam; le *râ*, Noé; le *sîn*, Abraham; le *ṣâd*, Moïse; le *ṭâ*, Jésus; le *'aïn*, Mahomet; le *qâf*, le Qâ'im ou Mehdî (30). Parmi toutes ces lettres, il n'y en a qu'une de ponctuée, le *qâf*. Cette semaine est la sphère des Nâṭiqs (*prophètes législateurs*). Puis, du د dérive le ذ; du ر, le ز; du س, le ش; du ص, le ض; du ط, le ظ; du ع, le غ et du ق, le ف. Ces sept lettres sont ponctuées, afin que l'on sache que les Asâs [représentés par ces lettres ponctuées] viennent interpréter les révélations des Nâṭiqs (31), de même que, lorsque l'eau est descendue du ciel sur la terre, la terre la reçoit et fait sortir de son sein ce qu'elle recélait (32). Voici les propres paroles de Dieu, le Très-Haut : « Tu as vu naguère la terre desséchée; mais que nous y fassions descendre de l'eau, la voilà qui s'ébranle, se gonfle et fait germer toute espèce de végétaux luxuriants[2]. » C'est ainsi que les Asâs viennent expliquer ce qu'ont révélé les prophètes et les Nâṭiqs. Quant à l'Asâs (33), c'est le remplaçant du Mehdî (34), lequel vient avant lui. Ne vois-tu pas que le ف [emblème du septième Asâs] est formé du ق [emblème du Mehdî]? Et tout le monde s'accorde à dire que le *qâf* (35) est le tout-puissant ici-bas, et que, sans lui, la mer engloutirait la terre avec ceux qui l'habitent? C'est pourquoi Dieu a juré dans le Koran, en disant : « *Qâf*,

P. 24.

[1] *Koran*, L, 36. — [2] *Ibid.* XXII, 5.

par le Koran glorieux[1] ! » Quant au Qâ'im [chef de la résurrection], c'est le Mehdî, qui répandra la parole de Dieu sur la terre et parmi ceux qui l'habitent, et la remplira de justice et d'équité, comme elle a été remplie [jusqu'ici] d'injustice et de violence. Dieu accordera au Mehdî des prérogatives qu'il n'a accordées à aucun autre Nâṭiq, car c'est le Mehdî à qui « Dieu a donné tout pouvoir sur la religion, quand même cela déplairait aux polythéistes[2] (36). » Ce sera aussi lui qui jugera tous les hommes, dans son temps et à son époque. Dieu n'a accordé ce privilége qu'à lui seul, et s'est exprimé en ces termes, dans son livre [au sujet du jugement dernier] : « Les premiers comme les derniers seront infailliblement rassemblés au rendez-vous d'un jour fixé d'avance[3]. »

P. 25.

Telles sont la deuxième semaine et la troisième. Pour la quatrième, qui vient ensuite, elle est composé des lettres ك, ل, م, ن, و, ه et ى. Cette semaine est l'emblème des sept Imâms cachés (37), et ce sont les vaches maigres qui mangent les [vaches] grasses (38). Nous avons déjà expliqué tout ce qui a rapport à l'une d'elles, dans l'ouvrage où nous traitons des beaux noms de Dieu et de leur interprétation (39).

Parmi ces vingt-huit lettres, il y en a six qui sont jointes aux [précédentes], mais ne se joignent elles-mêmes à aucune [lettre suivante]. Ce sont le د, le ذ, le ر, le ز, le و et le ا. Elles symbolisent, sous un autre point de vue, les Nâṭiqs, chefs des religions littérales, qui arrivent à la suite les uns des autres, mais ne se touchent pas, puisque, au contraire, ils sont les coupeurs, les séparateurs (40).

Quant aux six lettres supplémentaires que Dieu a accordées à notre prophète Mahomet (Dieu le protége et le sauve!) ce

[1] *Koran*, L, 1. — [2] *Ibid.* IX, 33; XLVIII, 28; LXI, 9. — [3] *Ibid.* LVI, 49, 50.

sont le ث, le خ, le ذ, le س, le ظ et le غ (41). Ces lettres ne sont entrées dans aucun livre révélé, autre que le nôtre (*le Koran*).

Lorsque tu additionnes les lettres ا, ب, ت, ث, etc. avec leurs points, et en les complétant par le *lâm-aleph* (42), tu obtiens *cinquante et un*. C'est le nombre maximum des prières de l'émir des croyants Ali, fils d'Aboû Tâlib (43), le salut soit sur lui et sur les Imâms de sa postérité!

Lorsque tu additionnes toutes les six lettres, tu trouves encore *cinquante et un* (44). C'est le nombre des Nâṭiqs, des envoyés et des Imâms de la race [d'Ali]. P. 26.

Lorsque tu comptes, depuis Adam jusqu'au Qâ'im Mehdî (le salut soit sur eux tous!), les principaux d'entre ces cinquante et un [personnages], élite des créatures, qui sont au nombre de sept, dont le premier est Adam, suivi de Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mahomet, et du Qâ'im, et qui admettent une grande subdivision, comprenant Seth, Ismaël, Aaron, Siméon, Ali et l'Imâm . . . (45), tu trouves que leur nombre et celui des lettres de leurs noms font vingt-huit lettres (*le nombre des lettres de l'alphabet*) (46). Et nous avons déjà exposé, sous plusieurs points de vue, ce qui a rapport aux sept principaux d'entre eux (*ce sont les Nâṭiqs*), les plus pures d'entre les créatures de Dieu et les meilleurs d'entre ses serviteurs. Que Dieu t'accorde de comprendre (47) ces témoignages éclatants et ces preuves manifestes!

Voilà tout ce qui a été dit sur l'interprétation de la Sourate A, B, T, TH, « et au-dessus de tous les savants domine un Savant (*Dieu*)[1]. » La perfection n'appartient qu'à Dieu et à son Walî (*Mahomet ou Ali*), que Dieu le protége ainsi que ses ancêtres purs et ses nobles enfants! Toute imperfection et toute

[1] *Koran*, XII, 76.

défectuosité vient de nous et dépend de Dieu, car Dieu est celui qui aide à bien agir et dirige dans la voie de la droiture.

NOTES DU FRAGMENT II.

Rousseau n'en a donné qu'une analyse du commencement.

(1) Mot à mot « octuplé; » mais peut-être faut-il corriger ثمّن en ثمّر.

(2) Allusion au Koran, *passim*.

(3) Dans un hadîth, transmis par Aboû Dharr et rapporté par Hadji Khalfa [1], l'alphabet est aussi représenté comme formant un livre sacré. Voici les propres paroles d'Aboû Dharr : « Je dis un jour à Mahomet : Ô Prophète de Dieu! quel livre a été révélé à Adam? Le prophète répondit : C'est le livre de l'alphabet. Quel livre de l'alphabet, répondis-je? Le prophète répondit : Aleph, Bé, Té, Thé, Djîm, etc. Et de combien de lettres se compose-t-il, continuai-je? De vingt-neuf lettres, répondit-il. » Hadji Khalfa ajoute que ce livre de l'alphabet était, à ce qu'on prétend, contenu dans dix pages comprenant toutes les lettres divisées par groupes qui formaient chacun une Sourate. Ces Sourates renfermaient les prescriptions religieuses, les promesses et les menaces divines, et l'histoire de tous les événements futurs de ce monde et de l'autre. On sait que les Musulmans croient à l'existence d'un livre appelé *Djefr*, dans lequel tous les événements futurs ont été prédits, et S. de Sacy a donné dans sa Chrestomathie arabe, t. II, p. 300 et suiv. un long extrait des Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn, relatif à ce livre. Ibn Khaldoûn paraît ignorer en quoi consiste le *Djefr*, car il n'en donne pas la description. Or le *Djefr* est précisément l'alphabet arabe, expliqué d'une manière cabalistique. La Société asiatique possède un manuscrit intitulé : « Commentaire sur le grand Djefr, composé par le khalife Ali. » Ce commentaire a pour auteur Mohyî ad-dîn, Ibn ʿArabî [2], et j'ai constaté qu'il roule uniquement sur les lettres de l'alphabet.

Dans notre fragment, l'alphabet est donné comme formant une seule Sourate.

(4) Par exemple, le ا, première lettre de l'alphabet, qui est l'emblème

[1] Ed. Fluegel, t. I, p. 61.

[2] Ibn ʿArabî a aussi composé un ouvrage sur les secrets des nombres. (Cf. *Hadji Khalfa*, t. V, p. 34.)

de la Raison universelle ou Précédant, premier être créé; le ق, l'emblème du قآئم ou Mehdî.

(5) Le texte porte المؤلف, c'est-à-dire la lettre jointe à une autre.

(6) Suivant Mahomet, le nombre des livres révélés était de cent quatre, dont dix furent donnés à Adam, cinquante à Seth, trente à Édris, dix à Abraham, et les quatre autres (le Pentateuque, les Psaumes, l'Évangile et le Koran), à Moïse, à David, à Jésus et à Mahomet.

(7) En effet, l'alphabet phénicien n'a que vingt-deux lettres, et, comme l'a fait observer S. de Sacy [1], les Arabes n'en possédèrent d'abord que ce nombre. Ceci est prouvé par les traditions arabes [2], et aussi par ce que rapporte Pococke [3], qu'anciennement, chez les Arabes, on nommait six jours de la semaine ابجد, هوز, حطى, كلمن, سعفص, قرشت, et le septième عروبة. Les six premiers noms représentent l'Aboudjed de vingt-deux lettres, partagé en six groupes, et, si les inventeurs de cette dénomination des jours de la semaine avaient connu les lettres supplémentaires ثخذ, ضظغ, ils s'en seraient certainement servis pour désigner le vendredi, au lieu de l'appeler عروبة. Les deux derniers groupes ont donc été ajoutés à l'alphabet à une époque relativement récente; c'est pourquoi ils portent le nom de روادف, lettres venant à la suite.

(8) Mot à mot, «dans les limites desquelles nous entrerons.» Le mot حدود est employé ici dans son sens propre, et non dans celui qu'il a pris chez les Bâṭinîs et les Druzes, et au sujet duquel on peut voir la note 12 de ce fragment.

(9) Quoique, dans le manuscrit, les lettres A, B, T, TH soient écrites séparément (ابتث) les mots بلفظة واحدة prouvent que l'auteur suppose le cas où on lirait اَبْتَثْ. La phrase est gauche dans le texte; pourtant je crois en avoir rendu le sens. Le mot à mot serait : «Lorsque tu récites cette sourate, cela n'a pas lieu par ceci que tu dises ABTATH, et [que tu dises] : «Ce [groupe] me donne quatre sens en un seul mot.»

(10) Les deux principes et les deux bases, الاصلَيْن والاساسَيْن, sont probablement : la Raison universelle, l'Âme universelle et leurs représentants sur terre, le Nâṭiq et l'Asâs. Nous voyons ailleurs [4] que les deux principes sont nommés racines ou principes supérieurs, et les deux bases, racines

[1] *Gramm. ar.* 2e éd. t. I, p. 89.
[2] *Kitâb al-Fihrist*, p. ٤ et suiv.
[3] *Spec. hist. Arab.* éd. 1650, p. 318.
[4] Fragment III, p. 30 et 34.

ou principes inférieurs. Un peu plus loin, nous lisons que la formule بسم الله est l'emblème des deux principes supérieurs, parce qu'elle se compose de deux mots et de sept lettres, et que, pour la même raison, elle représente aussi les deux principes inférieurs. Or, si l'on compte les lettres des mots عقل et نفس, on n'obtient que six lettres, et, si l'on compte celles des mots ناطق et اساس, on en obtient huit. Mais, en prenant la Raison universelle et son représentant le Nâṭiq pour les deux principes supérieurs, et l'Âme universelle avec l'Asâs pour les deux principes inférieurs, on obtient bien alors, de part et d'autre, deux mots et sept lettres. Il semble donc qu'on doive ainsi grouper ces quatre personnages. Chez les Druzes, il est aussi fait mention des deux racines et des deux bases ou Asâs[1], et l'on voit que ces termes sont empruntés aux livres des Ismaélîs.

Peut-être les Ismaélîs entendaient-ils encore, par principes supérieurs et inférieurs, le feu, l'air, l'eau et la terre[2], qui, dans leur système, sont des représentants de la Raison, de l'Âme, du Nâṭiq et de l'Asâs. Et en effet les mots نار et هوآء forment sept lettres; de même ماء et تراب. On peut lire, sur les mystères que voient les derviches dans les quatre éléments et dans leurs rapports avec les lettres de l'alphabet, Brown, *The Dervishes*, p. 315 et 316. Leurs croyances à cet égard concordent avec les préceptes du *Djefr*, attribué à Ali, que nous citions plus haut.

(11) En partageant les vingt-huit lettres en quatre groupes de sept lettres.

(12) Le texte porte ارفع الحدود. Le mot حدود, pluriel de حد, dont le sens propre est *limites*, et, dans le Koran, *ordonnances*, *prescriptions religieuses*, a pris, chez les Ismaélîs, l'acception toute particulière de *ministres de Dieu*. Ces ministres sont spirituels et corporels. Les premiers, au nombre de cinq, sont : la Raison universelle, l'Âme universelle, la matière première, le temps et l'espace. Les seconds, également au nombre de cinq, sont : le Nâṭiq, l'Asâs, l'Imâm, le Hoddjah et le Dâʿî. S. de Sacy ne s'est pas trompé en supposant que le mot *Hodoûd*, usité avec l'acception de *ministres* chez les Druzes, avait été emprunté par eux aux Ismaélîs[3]. J'ai constaté,

[1] *Exposé*, t. II, p. 88. Cf. *Journ. of the am. or. soc.* t. III, p. 178.

[2] Les quatre éléments sont encore désignés, chez les Ismaélîs, sous le nom de اركان, à en juger par la traduction d'E. Salisbury « corner stones. » (Cf. *Journ. of the am. or. soc.* t. II, p. 304.)

[3] *Exposé*, t. I, p. 205, note; t. II, p. 8 et suiv. et 681, note.

par la comparaison de divers passages de nos textes, que ce mot signifie d'abord *sphère d'action*, *domaine* de chaque ministre, puis, par extension, *ministres*.

(13) Le Précédant, سابق, est un des noms de la Raison universelle. S. de Sacy a cru que le premier ministre spirituel des Ismaélis ne portait que ce nom, et que le second ne s'appelait que Suivant, تالى ou لاصق. C'est ce qui lui a fait dire [1] que les Bâṭinîs n'admettaient point l'existence des trois premiers ministres des Druzes, la Raison, l'Âme et la Parole. Mais c'est une erreur. Moʿizz lidînillâh nomme expressément [2] les cinq ministres spirituels : la Raison, l'Âme, la Matière première, le Temps et l'Espace. C'était donc seulement la Parole qui n'était point comptée parmi les cinq êtres primitifs. En effet, les Bâṭinîs en faisaient un des attributs de la Raison, attribut que celle-ci communiquait à l'Âme.

Les autres noms de la Raison sont: l'Esprit, روح, et le Premier, أوّل.

(14) L'auteur entend par là le don de l'éloquence, duquel dépend la claire exposition de la pensée, et, partant, la fixation du sens. (Cf. la note suivante.)

(15) Voici l'explication de ce paragraphe : Le مقدّم (Supérieur) ou كبير (Grand) est le Nâṭiq. Le متأخّر (Inférieur) ou صغير (Petit) est l'Asâs, comme l'expose l'auteur lui-même. La première phrase du paragraphe signifie donc que l'emploi de la langue arabe intervertit les rôles du Nâṭiq et de l'Asâs, et l'auteur prouve cette singulière assertion par l'exemple de Moïse et d'Aaron [3]. On se souvient que, lorsque Dieu parla à Moïse, dans le buisson ardent, et l'envoya vers Pharaon, Moïse répondit qu'il craignait de ne pouvoir s'exprimer assez éloquemment et de ne pas se faire comprendre. Alors Dieu lui adjoignit Aaron, qu'il chargea de parler pour son frère. Aaron, quoique étant l'Asâs, se trouva donc, par le fait, remplir le rôle du Nâṭiq, et Moïse, quoique Nâṭiq, devint momentanément Asâs. D'après notre auteur, les magiciens de Pharaon auraient marqué cette interversion des rôles en plaçant le nom d'Aaron avant celui de Moïse, lorsqu'ils dirent : « Nous croyons au Dieu d'Aaron et de Moïse. » L'auteur se garde bien de citer un autre verset du Koran, dans lequel le nom de Moïse est placé, par les mêmes magiciens, avant celui d'Aaron [4].

[1] *Exposé*, t. II, p. 15. — [2] Fragment IV, p. 56. — [3] L'auteur croyait évidemment qu'Aaron s'était exprimé en arabe. — [4] XXVI, 47.

Quant à la dernière phrase du paragraphe, elle signifie que l'interversion des rôles ne provient pas de ce que Moïse avait subi une dégradation, mais simplement de ce qu'Aaron le remplaçait momentanément comme Nâṭiq.

(16) Il ne s'agit pas ici de la place qu'occupe l'aleph dans l'alphabet, mais de celle qu'il occupe, dans le quatrième ciel, comme emblème du Soleil, qui représente lui-même le Précédant. On voit, par ce qui suit, que les lettres ب, ت, ث et ج, ح, خ, qui complètent la première semaine, symbolisent les six planètes : la Lune, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne. Le Soleil, occupant le quatrième ciel, a au-dessous de lui Vénus, Mercure et la Lune, et au-dessus Mars, Jupiter et Saturne. Ceci concorde avec l'opinion de Ptolémée; mais tous les astronomes anciens ne partageaient pas son avis, et, même au moyen âge, on a discuté sur la question de savoir si Vénus et Mercure sont au-dessus ou au-dessous du Soleil. Maïmonide, fort de la décision d'Ibn Aflâh, a adopté la première alternative, parce qu'il en avait besoin pour son système de philosophie[1].

Qazwînî, dans son عجائب المخلوقات[2], range les sept planètes dans l'ordre adopté par Ptolémée. « La sphère la plus rapprochée des éléments[3], dit-il, est celle de la Lune. Ensuite viennent celles de Mercure, de Vénus, du Soleil, de Mars, de Jupiter et de Saturne; puis, la sphère des étoiles fixes, et enfin, la sphère des sphères[4]. Sache que chaque sphère occupe un espace déterminé, dont elle ne peut s'écarter, et dans lequel elle se meut sans s'arrêter pendant un clin d'œil. Le mouvement de la grande sphère (*sphère environnante*) dépasse en rapidité tous les mouvements qu'il est donné à l'homme de voir, à tel point qu'il est avéré en géométrie que, pendant le temps qu'un cheval lancé au triple galop lève et abaisse ses pieds de devant, la grande sphère fait trois mille parasanges. » Qazwînî ajoute plus loin (p. ٣٣) que le Soleil est comme le roi de l'univers; la Lune, comme son vizir; Mercure, comme son secrétaire; Mars, comme son préfet de police; Jupiter, comme son Qâḍhî; Saturne, comme son trésorier; et Vénus, comme ses esclaves femelles.

[1] Munk, *Guide des Égarés*, t. II, chap. IX.

[2] Éd. Wüstenfeld, p. ١٩.

[3] Les éléments, d'après le système ancien, forment quatre sphères qui s'enveloppent. Aussitôt après la sphère de la lune vient la sphère du feu, puis celle de l'air, puis celle de l'eau, qui enveloppe la terre, puis, enfin, la terre elle-même.

[4] Appelée aussi sphère environnante.

On trouvera encore de curieux détails sur les croyances des musulmans, relativement aux planètes, dans la *Description des monuments musulmans du duc de Blacas*, par Reinaud, t. II, p. 370 et suiv.

(17) Il y a dans le texte المدبّرات qu'il ne faut pas corriger en المدبّرة، car le pluriel féminin مدبّرات est devenu un substantif signifiant : planètes modératrices. On doit donc considérer المدبّرات comme une apposition de الكواكب.

(18) Le Lotus de la limite سدرة المنتهى est cité dans le Koran [1], et les commentateurs le placent non pas, comme notre auteur, au quatrième ciel, mais au septième. Ils ajoutent que cet arbre cache la majesté de Dieu, dont on ne saurait soutenir l'éclat, et que les anges supérieurs eux-mêmes, tels que Gabriel, ne doivent pas le dépasser [2]. Le Sidrah croît en abondance en Égypte, et on peut lire la dissertation étendue de S. de Sacy sur cet arbre et ses congénères, dans la *Relation d'Abdallatif*, livre I, chap. II, note 15, et p. 14, 36, 60 et 134. Les Musulmans prétendaient que les tables de la loi de Moïse étaient construites en bois de Sidrah [3]. La bibliothèque de Münich possède un manuscrit, dont la conclusion renferme un recueil de traditions sur différents sujets, et, entre autres, sur le Lotus de la limite [4].

(19) Le texte porte حدّ. Cf. la note 12.

(20) En effet, dans بسم الله, le ا est précédé et suivi de trois lettres.

(21) Le véritable sens de cette phrase est que, pour en savoir plus long, il faut s'adresser à l'assemblée secrète qui se tenait dans une maison appelée allégoriquement Maison de la paix, دار السلام, et interroger l'Imâm, dont le nom symbolique est صراط. Tout ce qui suit, jusqu'à la fin du paragraphe, est destiné à montrer la nécessité d'un Imâm.

(22) Aboû Dharr, par ces mots, veut faire sentir que le terme صراط ne peut avoir qu'un sens, celui d'Imâm; car l'Imâm seul peut guider dans la voie du salut. L'auteur cite des versets du Koran à l'appui de sa thèse. Ces versets paraissent, en effet, opposer le guide spirituel, l'Imâm, au prophète, ناطق, dont la mission est de convier à la religion, et non de diriger constamment les fidèles. Mahomet répète souvent, dans le Koran, qu'il n'est

[1] LIII, 14 et 16.

[2] Cf. à ce sujet, le *Boustan*, éd. de Graf, p. ١٢ et ١٣.

[3] *Bibl. Or.* aux mots Sedr et Moussa.

[4] Aumer, *Die arab. Handschr. etc. zu München*, n° 133.

qu'un *avertisseur*, qu'il n'a pas charge d'âmes, qu'il se lave les mains de la conduite de ceux qu'il convie à embrasser l'Islamisme.

La question que Dieu adresse à Aboû Dharr figure parmi celles que les missionnaires ismaélis posaient aux prosélytes, dans le premier degré d'initiation [1].

(23 et 24) Le *nom* est un terme par lequel les Ismaélîs et, après eux, les Noṣaïrîs désignent le Nâṭiq ou Prophète, représentant du Précédant. Ce terme est appliqué au Nâṭiq parce que celui-ci ne fait que répandre la parole de Dieu, qu'enseigner la religion littérale, sans en donner l'interprétation, sans guider les fidèles. Il laisse ce soin à l'Asâs, premier des Imâms et représentant de l'Âme universelle ou Suivant, qui vient enseigner le véritable sens de la religion littérale, et, pour cette cause est nommé le *sens*. La phrase : « On a dit : Quiconque adore le nom, etc., » signifie donc qu'on reproche à ceux qui croient exclusivement au Nâṭiq (ce sont les Musulmans) d'être des infidèles, parce qu'ils adorent un faux Dieu, le Dieu de la religion littérale qui n'est que la Raison universelle, et qu'on reproche à ceux qui croient au Nâṭiq et à l'Asâs (ce sont les Ismaélîs) d'être des polythéistes, parce qu'ils semblent servir deux divinités (cf. *Exposé*, t. II, p. 491). L'auteur réplique que seuls un ange, un prophète ou un vrai croyant (ismaélî) peuvent comprendre ce qu'est en réalité l'adoration du *nom* et du *sens*. On a vu que c'est d'abord reconnaître le Nâṭiq comme représentant de la Raison universelle et embrasser sa religion littérale, mais ensuite, et c'est là le point capital, se confier au directeur spirituel, Asâs ou Imâm, représentant de l'Âme raisonnable universelle, qui doit interpréter les enseignements du Nâṭiq et sans lequel on ne peut faire son salut. — Les paroles qui donnent lieu à cette note sont attribuées à l'Imâm Djaʿfar Ṣâdiq; on peut les voir, citées *in extenso*, dans l'*Exposé de la Religion des Druzes*, t. II, p. 581, et dans un écrit d'une secte très-voisine de celle des Ismaélîs, traduit par E. Salisbury dans le *Journ. of the am. or. soc.* t. III, p. 188.

(25) Cette phrase est rapportée mot pour mot par Nowaïrî, d'après Akhoû Mohsin, preuve que ce dernier avait puisé ses renseignements dans les livres mêmes des Ismaélîs. Voici le passage, tel que l'a traduit S. de Sacy [2] : « Ensuite, prenant le ton d'hommes sages et qui donnent aux autres de bons conseils, ils disent à ceux qui les écoutent.... que la religion est une chose

[1] *Exposé*, t. I, p. LXXXII. — [2] *Ibid.* t. I, p. LXXIX

difficile, et très-difficile, un fardeau très-pénible à porter, une science abstruse et profonde; que Dieu l'a couverte de tous ses voiles... que c'est le secret caché de Dieu et son mystère impénétrable; *qu'il n'y a qu'un ange de première classe ou un prophète chargé d'une mission divine, ou enfin un serviteur fidèle dont Dieu a éprouvé le cœur pour s'assurer de sa foi qui puisse porter le fardeau de cette science sublime, ou en soutenir le poids.* » Ces paroles, qu'on retrouve dans le fragment traduit par E. Salisbury (*loco supra laud.* p. 181-182, cf. p. 169), sont une tradition de Mohammed al-Bâqir.

(26) L'auteur entend qu'à plus forte raison les hommes doivent obéir à l'Imâm. Le verset du Koran où il est raconté comment Iblîs refusa de se prosterner devant Adam, alors que les autres anges le firent, est allégué comme preuve qu'il faut reconnaître l'Imâm, en qui réside la Raison, de même que les anges se prosternèrent devant Adam, parce que Dieu lui avait communiqué son souffle [1]. Quant aux versets précédents : « Le cœur de Mahomet ne ment pas, il l'a vu, etc. » ils sont encore cités pour démontrer la nécessité de l'Imâm. Les mots du Koran *il l'a vu* s'appliquent, suivant les Ismaélîs et les Druzes, à l'Imâm Ali, que Mahomet aurait vu au quatrième ciel recevant les hommages des anges. (*Exposé*, t. I, p. 32-33.)

(27) Le texte porte وفّقك الله هذه الاشارة; le verbe وفّق doit donc se traduire comme plus bas (cf. note 47), par : accorder la compréhension.

(28) C'est-à-dire des sept premières lettres. Ces lettres sont l'emblème des êtres spirituels parce que les astres les représentent, et qu'à leur tour les lettres représentent les astres énumérés plus haut.

(29) C'est-à-dire la sphère des Nâṭiqs, qui sont énumérés plus bas.

(30) Le Mehdî était le septième Nâṭiq. On l'appelait aussi قائم ou قائم الزمان, c'est-à-dire : chef de l'époque.

(31) Le mot de ce passage que j'ai rendu par *dérive* est انبعثت. Il signifie proprement « être suscité, » en parlant d'un prophète. L'auteur l'a employé à dessein, pour montrer que les Asâs sont, pour ainsi dire, le dédoublement des Nâṭiqs et sont institués par eux. La phrase : « Ces lettres sont ponctuées afin que l'on sache, etc., » signifie qu'afin que l'on sache que les Asâs sont les remplaçants des Nâṭiqs, on les représente par les mêmes lettres, mais en les ponctuant. On sait que les Druzes, dans leurs manuscrits, indiquent les ministres de la vérité et de l'erreur par des points noirs

[1] Cf. Wolf, *die Drusen*, etc. p. 92.

et rouges[1]. Il est vraisemblable que cette coutume provient de l'emploi analogue des lettres ponctuées, parmi les Ismaélis.

(32) On verra plus loin que le ciel, سماء, est le nom symbolique du Nâṭiq, la terre, ارض, celui de l'Asâs, et l'eau, ماء, celui de la science. Il suit de là que cette phrase : « Lorsque l'eau est descendue sur la terre, la terre la reçoit et fait sortir de son sein ce qu'elle recélait, » signifie allégoriquement : « Lorsque la science est transmise par le Nâṭiq à l'Asâs, celui-ci la reçoit et la communique aux autres, en l'expliquant. » Cette comparaison de l'eau avec la science se retrouve chez les Druzes[2], et dans le *Guide des égarés* de Maïmonide[3]. Dans un hadîth, Mahomet a aussi comparé l'eau à la science : « La direction et la science avec lesquelles Dieu m'a envoyé comme prophète, dit-il, ressemblent à une pluie abondante qui tombe sur une terre. » Cette tradition est rapportée par Djordjânî, dans son *Kitâb-at-taʿrîfât*, au mot تشبيه.

(33) Il s'agit ici du septième Asâs.

(34) Le Mehdî est le septième Nâṭiq, Mohammed, fils d'Ismaʿil, qui devait reparaître au jour de la résurrection.

(35) C'est le mont Qâf qui, au dire des Orientaux, entoure la terre et l'assujettit[4].

(36) Cette phrase : « A qui Dieu a donné tout pouvoir sur la religion, quand même cela déplairait aux polythéistes, » se trouvait textuellement sur les monnaies que Moʿizz lidînillâh fit frapper en Égypte, en l'an 358 de l'hégire.

(37) On appelle ainsi les Imâms qui sont forcés de se cacher dans les temps de persécution.

(38) Ce curieux passage montre que les sept Imâms cachés furent, sous le règne de Pharaon, les sept vaches maigres. Les sept vaches grasses représentaient sans doute les Imâms de l'erreur ou Adversaires.

(39) On voit un exemple de l'interprétation allégorique des noms de Dieu dans le fragment III.

(40) Ce qui signifie que chaque Nâṭiq abroge la religion de son prédécesseur.

(41) Il y a, dans le manuscrit, ت, خ, ذ, س, ط et ع. C'est là une erreur

[1] *Exposé*, t. II, p. 35.
[2] *Ibid.* p. 65.
[3] T. I, p. 102 et suiv.
[4] Cf. *Bibl. Or.* au mot Caf.

du copiste, car les six lettres supplémentaires de l'alphabet sont ثخذ, ضظغ. Nous avons donc restitué les véritables lettres, tout en conservant le س, parce qu'il est nécessaire pour un certain calcul fondé sur sa valeur numérique (*vide infra*). Les traditions arabes variaient d'ailleurs en ce qui concerne le ض; ainsi l'auteur du Fihrist lui substitue le ش [1].

(42) Le texte dit : « en les complétant par l'aleph ; » mais la vingt-neuvième lettre est le lam-aleph, et je propose, par conséquent, de corriger بالالف en باللام الف.

(43) Ce passage montre qu'Ali passait pour réciter cinquante et une prières par jour. Les Karmathes en faisaient cinquante [2].

(44) Ces mots : « Lorsque tu additionnes *toutes* les six lettres, » signifient sans doute cette fois qu'il faut faire la somme des valeurs numériques des deux groupes de six lettres susmentionnés ا, و, د, ذ, ر, ز et ث, خ, ذ, س, ظ et غ. Or, pour obtenir de la sorte cinquante et un, il faut attribuer au ث la valeur du ت; au خ, la valeur du ح; au ذ, la valeur du د; au ز, la valeur du ر; au ظ, la valeur du ط; toutefois il faut conserver au غ sa valeur. De plus, dans les nombres exprimant des dizaines, des centaines ou des mille, il faut supprimer les zéros. Cette manière de compter a été empruntée par les Druzes aux Ismaélîs. Ainsi Hamza dit, dans un endroit, que le mot كذب vaut 26, à savoir : le ك, 20; le ذ, 4, et le ب, 2. Or c'est le د et non le ذ qui vaut 4; d'où il suit que Hamza prête au ذ la valeur du د. De cet exemple et d'autres semblables, S. de Sacy a conclu que c'est seulement vers le cinquième siècle de l'hégire qu'on a donné aux lettres supplémentaires une valeur différente de celle qu'ont les lettres correspondantes ت, د, ح, ط et ع [3].

(45) Le manuscrit omet le nom de l'Asâs de Noé, qui est Sem, ainsi que le nom du septième Asâs, qui est Qaddâh.

(46) Il y a une erreur évidente dans la phrase « tu trouves que leur nombre et celui des lettres de leurs noms fait vingt-huit *lettres*. » Je présume qu'au lieu de تجد عددهم واحرفهم il faut lire تجد عدد احرفهم, « tu trouves que le nombre des lettres de leurs noms fait vingt-huit lettres; » en effet, l'auteur ne peut dire que le nombre des personnages fait vingt-huit *lettres*, et d'ailleurs, les principaux d'entre les cinquante et un personnages étant

[1] *Kitâb al-Fihrist*, p. ٤. — [2] *Bibl. Or.* au mot Carmath, et *Exposé*, t. I, p. CLXXV. — [3] *Gramm. ar.* 2e éd. t. I, p. 90, note.

les Nâṭiqs et les Asâs, leur nombre ne peut dépasser quatorze. En comptant les lettres des sept noms des Nâṭiqs, آدم, نوح, ابرهيم, موسى, عيسى, محمد et محمد, on obtient en effet vingt-huit. En comptant les lettres des noms des six premiers Asâs, شيث, سام, اسمعيل, هارون, شمعون et على, on obtient vingt-cinq, d'où il résulterait que le nom du septième Asâs se compose de trois lettres. Mais, comme le septième Asâs est certainement قداح, il s'ensuit qu'il faut sans doute retrancher le ا de هارون, ce qui est très-facile en écrivant هٰرون.

(47) Sur l'expression وفّقك الله, cf. la note 27.

FRAGMENT III.

P. 26. AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX.

HISTOIRE DE NOÉ.

Dieu envoya Noé comme prophète, avec mission d'instituer une nouvelle loi religieuse, après que se fut altérée la loi d'Adam (1) et que la corruption se fut répandue parmi ses enfants (2). Noé invita donc son peuple à observer sa loi, à ado- P. 27. rer Dieu et à reconnaître son unité par des pratiques extérieures, ainsi que Dieu l'a fait connaître dans son livre, en parlant de Noé comme il suit : « Nous envoyâmes Noé vers son peuple. Il leur dit : « Ô mon peuple! adorez Dieu; il n'est point pour vous « d'autre Dieu que lui. Ne le craindrez-vous pas [1]? » Ceux d'entre eux que les autres méprisaient vinrent à son appel; mais les Grands (*ou les orgueilleux*) et ceux qui pratiquaient encore le culte extérieur d'Adam le repoussèrent et lui répondirent par ces paroles, que Dieu nous a relatées : « Noé n'est qu'un homme comme vous; mais il veut se distinguer de vous [2], » et par l'équivalent : « Tu n'es qu'un homme comme nous [3], » c'est-à-dire :

[1] *Koran*, XXIII, 23. — [2] *Ibid.* 24. — [3] *Ibid.* XI, 29.

« Tu ne nous apportes que le culte extérieur que nous possédons déjà (3). Nous avons entre les mains l'expérience du passé, que nous avons acquise avant ta venue; tu ne nous annonces (بشرتنا) que ce qui nous a déjà été annoncé, tu n'es donc qu'un homme (بشر) comme nous. » Or بشرة signifie, dans l'usage ordinaire, l'*extérieur* de la peau, et le mot مباشرة (*commerce charnel*) est tiré de بشرة, à cause du contact de la peau avec la peau. En se servant du mot بشر [pour désigner Noé], ils avaient donc en vue le *culte extérieur* et voulaient dire que Noé ne leur apprenait que ce qu'ils savaient déjà, qu'il était, par conséquent, un homme [1] comme eux, sans supériorité sur eux. Ils ajoutaient : « Nous ne voyons que la plus vile populace qui t'ait suivi dans ton enseignement extérieur (4)[2]. » Par les mots بادى الراى (*employés dans le verset précédent du Koran*), ils entendaient ظاهر الراى, c'est-à-dire la croyance au culte extérieur qu'ils professaient eux-mêmes. « Nous ne voyons pas, disaient-ils, que vous nous surpassiez en rien [3]; » ils voulaient dire en science. Nous avons déjà fait remarquer que les Nâṭiqs invitent seulement au culte extérieur (5). Noé s'écria : « Ô mon maître! Les voilà qui sont rebelles à ma voix et qui suivent *ceux* dont les *richesses* et les *enfants* ne font qu'aggraver la ruine[4], » c'est-à-dire : « Ils suivent leurs *savants* dans la religion extérieure, dont la *science* et le nombre d'*adeptes* qu'ils font ne servent qu'à aggraver la ruine. » Dans l'interprétation allégorique, مال (*richesse*) signifie *science*, et ولد (*enfant*) signifie *adepte* (6). Le fils d'un tel, en religion, s'entend de celui qui a répondu à son appel et a adopté ses enseignements, que ce soit la vérité ou l'erreur. « Alors ils usèrent d'une ruse insigne

P. 28.

[1] Ou un sectateur de la religion littérale d'Adam; car notre auteur donne ce sens à بشر.

[2] *Koran*, XI, 29.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.* LXXI, 20.

(مكرا كبّارا)[1]. » Le mot كُبّار signifie كبير (*grand*), c'est-à-dire عظم (*immense*). Ils dirent : « N'abandonnez pas vos divinités[2]. » Ils entendaient par là leurs savants, auprès desquels ils s'instruisaient. « N'abandonnez pas Wadd et Sowâ'; ni Yaghoût, ni Ya'oûq, ni Nasr[3] » (7). Ils parlaient de leurs Scheikhs. Dieu dit à Noé, à propos de ses paroles : « Ils en ont égaré (de la sorte) un grand nombre[4], » c'est-à-dire, un grand nombre d'hommes.

Noé les invita donc au culte extérieur, pendant longtemps. Ensuite Dieu lui révéla ceci : « Il n'y aura de croyants dans ton peuple que ceux qui ont déjà cru[5]. » Il avait en vue ceux qui avaient ajouté foi aux paroles de Noé et cru en lui, avant cette époque-là. « Ne t'afflige point de leurs actions[6]. » Il voulait dire de l'incrédulité des autres à son égard. « Construis un vaisseau sous nos yeux et d'après notre révélation[7]. » Dieu ordonna à Noé de construire le vaisseau, au propre et au figuré, et lui enjoignit aussi d'instituer, au propre et au figuré, tout ce qu'il lui commanderait de faire, de telle sorte que l'œuvre matérielle servît de symbole et de marque extérieure à l'œuvre spirituelle, que ses dimensions et ses signes extérieurs en fussent la visible représentation, et qu'elle fût disposée à l'image de l'œuvre spirituelle, dans toutes ses parties.

Noé construisit donc le vaisseau à l'image de l'Asâs de sa prédication et de l'institution de cet Asâs (8), et établit ses ministres, destinés à édifier la religion secrète, afin que ce vaisseau (9) servît de refuge aux âmes des croyants, refuge de la science lumineuse et spirituelle contre le naufrage de l'incré- P. 29. dulité et de l'erreur, de même qu'au propre, le vaisseau sert

[1] *Koran*, LXXI, 21.
[2] *Ibid.* 22.
[3] *Ibid.* 22-23.
[4] *Ibid.* 24.
[5] *Ibid.* XI, 38.
[6] *Koran*, XI, 38.
[7] *Ibid.* 39. Les mots *sous nos yeux* et *d'après notre révélation* sont interprétés ci-après dans le sens de *au propre* et *au figuré*.

de refuge aux corps des hommes contre le déluge réel. Or Dieu annonça que les incrédules seraient noyés au propre et au figuré. Quant à Noé, il établit l'Asâs de sa prédication, ainsi que ses ministres, institua, pour ceux qui croyaient en lui, son appel à la science cachée et secrète, ainsi que l'initiation à cette science, et leur apprit ce qu'il adviendrait d'eux et des incrédules.

Noé édifia le vaisseau et se mit à y travailler. « Chaque fois que les chefs de son peuple passaient auprès de lui, ils le raillaient, » comme Dieu (qu'il est éloquent!) nous l'a rapporté[1]. « Ne me raillez pas, dit Noé, je vous raillerai à mon tour comme vous me raillez, et vous apprendrez sur qui tombera un châtiment qui le couvrira d'opprobre et restera perpétuellement sur sa tête[2]. » Il construisit donc le vaisseau matériel comme une représentation [du culte secret], pour ceux qui croyaient en lui, et comme un emblème du vaisseau symbolique (*la doctrine secrète*). Et, de même que le vaisseau, au propre, vogue sur l'eau et porte ceux qui le montent, de même l'appel à la vérité (*la doctrine secrète*) vogue sur la science et soutient ceux qui s'y sont réfugiés. Et de même que ceux qui montent le vaisseau prennent, à leur gré, une certaine quantité de provisions pour se sustenter et réparer leurs forces et échappent ainsi au déluge, de même ceux qui répondent à l'appel à la vérité obtiennent une provision de science. Nous avons déjà dit (10) que l'eau est l'expression symbolique de la science (11), et nous l'avons prouvé par la lettre même du Koran (12). Les Arabes, dans la langue desquels le Koran a été révélé, disent que l'homme d'une science étendue et variée est une mer. Or quiconque va sur la mer sans vaisseau s'y noie et pé-

[1] *Koran*, XI, 40. — [2] *Ibid.* 40, 41.

rit. De même celui qui cherche la science et la demande à un autre que celui qui la possède périt dans cette [fausse] science.

Quatre choses sont essentielles pour construire le vaisseau et l'édifier. Ce sont le *bois* et le *fer*, symboles des deux Principes supérieurs dont nous avons déjà fait mention (13), puis l'*étoupe*, pour boucher les interstices du vaisseau, et la *poix*, dont on l'enduit (14) pour empêcher l'eau de pénétrer. Ces deux dernières choses symbolisent les deux Principes inférieurs, dont il a également été fait mention (15). Ces quatre choses essentielles, ainsi que nous l'avons dit précédemment, se retrouvent à la base de la loi extérieure (*la religion littérale*), et nous en avons montré auparavant quelques analogies et similitudes, dans la profession de foi et dans d'autres choses encore (16).

P. 30.

Ensuite le vaisseau marche et s'arrête au moyen de sept choses qui sont : les deux *gouvernails* (17) sur lesquels s'appuie le vaisseau; le *mât*, placé au milieu, les deux traverses attachées à son sommet et qui forment la *vergue;* la *voile*, dans laquelle souffle le vent et au moyen de laquelle marche le vaisseau; l'*ancre*, qui retient le vaisseau quand on mouille, et la *corde*, qui rattache l'ancre au vaisseau (18). Ces sept choses sont le symbole des sept Nâṭiqs et des sept Imâms qui viennent après chaque Nâṭiq.

Le vaisseau a aussi douze planches (19), emblème des douze Naqîbs auxiliaires des Imâms. Quatre de ces planches sont de fondation et correspondent aux quatre d'entre les douze Naqîbs (20), dont nous avons déjà dit qu'ils étaient semblables à ce que Dieu a rapporté [dans le Koran, en parlant des mois] : « Le nombre des mois est de douze devant Dieu, tel il est dans le livre de Dieu, depuis le jour où il créa les cieux et la terre.

Quatre de ces mois sont sacrés[1]. » Ces quatre [Naqîbs] ont encore pour emblème, sur le vaisseau, les quatre anneaux (21) qui y sont fixés et auxquels on attache les cordes du mât pour l'assujettir et l'empêcher de vaciller. Les huit autres [Naqîbs], complément des douze, ont pour emblème, sur le vaisseau, les huit cordes, à savoir : les deux cordes du double gouvernail (à chaque gouvernail est attachée une corde qui le retient, et au moyen de laquelle on l'élève et on l'abaisse), les quatre cordes partant du sommet du mât et venant s'attacher aux anneaux pour l'assujettir, comme il a été dit plus haut, enfin, les deux cordes fixées à la pièce transversale, qui est la vergue, placée en travers au haut du mât; il y a une corde à chaque bout, pour faire tourner la vergue en face du vent, et on la manœuvre avec ces deux cordes.

P. 31.

Il y a donc quatre choses essentielles à la construction du vaisseau, absolument comme il y a quatre mots dans la profession de foi (22). Sept choses sont nécessaires pour le mettre en mouvement, comme il y a sept parties dans la profession de foi (23). Les douze planches en sont les douze lettres (24). Tout ceci (*ce qui concerne le vaisseau*) est bien conforme à ce que nous avons dit ailleurs de la base de la loi extérieure de Mahomet, laquelle base est la profession de foi; et, bien qu'en apparence ces deux choses (*le vaisseau et la profession de foi*) diffèrent, leur sens intime n'en est pas moins, à tous égards, tel que nous venons de le montrer. De là cette parole du Très-Haut : « Il a établi pour vous une religion qu'il recommanda à Noé [c'est celle qui t'est révélée, ô Mahomet!][2] (25). » Noé fut le premier qui établit la loi religieuse, et Mahomet le dernier (26). Voilà ce que nous avons voulu indiquer en décrivant le vaisseau; telle est la base sur laquelle il a été édifié, et

[1] *Koran*, IX, 36. — [2] *Ibid.* XLII, 11.

tout ce qu'on a ajouté ultérieurement en fait d'agrès à quelqu'une de ses parties est une addition [gratuite]. Mais, dans le principe, le vaisseau était comme nous l'avons décrit.

Noé institua donc son appel, au culte extérieur seulement, et celui de son Asâs, pour le culte intérieur (*la doctrine secrète*). Mais il n'y eut, suivant la parole de Dieu, « que ceux qui avaient déjà cru [1] » auparavant qui y répondirent. Alors il invoqua Dieu et dit : « Seigneur ! J'ai appelé mon peuple vers toi jour et nuit, mais mon appel n'a fait qu'augmenter leur éloignement. Toutes les fois que je les appelais, afin que tu pusses leur pardonner, ils se bouchaient les oreilles de leurs doigts et s'enveloppaient de leurs vêtements. Ils persévérèrent dans leur erreur et s'enflèrent d'orgueil. Ensuite je les ai appelés ouvertement à ton culte ; puis, je les ai prêchés en public et je leur ai annoncé des secrets (27). Je leur disais : « Implorez le pardon du Seigneur, il est très-enclin à pardonner. Il fera pleuvoir du ciel sur vous des pluies abondantes, il accroîtra vos richesses et le nombre de vos fils ; il vous donnera des jardins et vous donnera des cours d'eau [2]. » Le sens caché de ces paroles : « J'ai appelé mon peuple nuit et jour, » est : « Je leur ai annoncé, en personne, l'appel au culte extérieur. » Ces mots : Je leur ai annoncé des secrets, » signifient : « [Je leur ai annoncé] mes secrets. » Noé entendait par là l'appel de son Asâs au culte intérieur (*la doctrine secrète*). Or son peuple savait bien cela ; il était parfaitement à sa connaissance que Noé les appelait en réalité vers une doctrine cachée, autre que le culte extérieur auquel il les conviait. Ces paroles de Noé : « Toutes les fois que je les appelais, afin que tu pusses leur pardonner, » signifient : afin que tu les fisses pénétrer derrière le voile [de la doctrine secrète]. En effet, le mot مغفرة (*pardon*) s'entend de

P. 32.

[1] *Koran*, XI, 38. — [2] *Ibid.* LXXI, 5 à 11.

ce qui couvre la tête; غفارة est synonyme de ساترة ; غفور, de ساتر (28). Le sens des paroles de Noé est donc : « Je les invitais au culte extérieur pour qu'ils répondissent à mon appel et parvinssent ainsi à la doctrine secrète. » Ses paroles : « Ils se bouchaient les oreilles de leurs doigts, » signifient qu'ils ne voulaient pas écouter son appel et se refusaient à entendre des paroles nouvelles pour eux et qu'ils méprisaient. Par ces mots : « Ils s'enveloppaient de leurs vêtements, » il veut dire qu'ils se drapaient [pour ainsi dire] dans leur culte extérieur et dans les pompes qu'ils avaient établies pour eux-mêmes. Nous avons déjà interprété les paroles : « Ensuite je les ai appelés ouvertement à ton culte; puis je les ai prêchés en public et je leur ai annoncé des secrets. » Quant à ces mots du Très-Haut : « Je leur disais : « Implorez le pardon du Seigneur, il est très-enclin à pardonner » (on a vu plus haut l'explication de غفر et de ses dérivés), ils signifient : « Demandez à Dieu qu'il vous fasse pénétrer sous le voile des mystères. » « Il fera pleuvoir du *ciel* sur vous des *pluies* abondantes. » Il a été dit, plus haut, que le *ciel* (سماء) est le symbole du Nâṭiq, et l'*eau* (ماء), le symbole de la science (29). Le sens est donc : après que le Nâṭiq vous aura indiqué la science secrète et montré votre Walî (*chef, guide*) (30) dans cette science, « il accroîtra vos richesses et le nombre de vos enfants. » Nous avons déjà expliqué que les *richesses* ont pour sens caché la *science* et que le mot *fils* désigne les *adeptes* (31). Dieu a donc voulu dire : « Il nommera parmi vous des Dâʿîs (*missionnaires possédant la science*) qui feront parmi vous des prosélytes. » « Il vous donnera des jardins et il vous donnera des cours d'eau. » Cela signifie : « Il instituera pour vous un appel à la religion secrète et vous en accordera la science (32). »

P. 33.

Dieu dit ensuite : « Lorsque vint notre ordre et que la four-

naise bouillonna[1], » ce qui signifie : « [Lorsque furent venues] l'interprétation allégorique et les révélations (33) de l'Asâs, et que fut sortie de lui (34) la science de l'inspiration divine, » « nous dîmes . « Emporte dans le vaisseau un couple de chaque espèce[2], » c'est-à-dire, « réunis sous l'autorité de l'Asâs et sous sa direction tout ce que tu rassembleras par couples. » L'Asâs et l'Imâm les affermiront dans la croyance, par l'intermédiaire du Hoddjah, et les Naqîbs, par l'intermédiaire des Dâ'îs (35). Emporte-les vers les différents degrés des sphères supérieures et vers [les sciences] propres à implanter la sagesse dans le cœur (36) des créatures. Que cela leur serve de preuve de l'unité de Dieu, son nom soit exalté! (37) Accomplis aussi l'œuvre extérieure du vaisseau matériel (38), afin que l'œuvre soit accomplie matériellement et spirituellement, ainsi que cela a été ordonné aux prophètes, dans les instructions (39) qu'ils ont reçues, jusqu'au moment où l'œuvre cessera, lorsque apparaîtra le maître de la résurrection (*le Qâ'im*). Nous avons déjà longuement parlé du Qâ'im et nous compléterons, dans ce livre, ce que nous devons encore en dire, au chapitre que nous lui avons consacré, lorsque nous y serons parvenu, s'il plaît à Dieu (40).

Puis Dieu dit : « Montez dans le vaisseau, au nom de Dieu, qu'il vogue et qu'il jette l'ancre[3]. » L'invocation : au nom de Dieu (بسم الله) se compose de deux mots, symbole des deux Principes supérieurs. Ces deux mots se composent de sept lettres, comme les deux mots désignant les deux Principes supérieurs. Ces deux mots et ces sept lettres sont également semblables aux deux Principes inférieurs et au nombre des lettres de leurs noms (41). « Qu'il *vogue* et qu'il *jette l'ancre,* » c'est-à-dire : « La prédication suit son *cours* et se *fixe* auprès de qui elle

P. 34.

[1] *Koran*, XI, 42. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* 43.

se fixe. « Certes, mon Seigneur est clément, miséricordieux[1]. » Le mot clément (غفور) a déjà été interprété (42); arrivons à miséricordieux (رحيم). On appelle Dieu رحيم, parce qu'il possède ce qui lui fait prendre en pitié ses serviteurs (*la miséricorde,* رحمة) et qu'il le leur accorde. Or la plus grande des faveurs de sa miséricorde est son inspiration, qui aide à pénétrer dans les arcanes de la science (43). Quant au mot رحمة, il est dérivé de رحيم. L'analogue de ceci (44) est le travail intérieur (45) qui s'opère dans le corps de la femme, j'entends la croissance du germe à l'intérieur de la matrice et son alimentation secrète jusqu'à ce qu'il ait atteint son complet développement (46). « Et le vaisseau voguait avec eux au milieu des flots soulevés comme des montagnes[2]. » C'est-à-dire : L'Asâs s'avançait dans sa prédication, avec ses adeptes ès sciences [secrètes], de degré en degré, les aidant à franchir les différents degrés connus [de l'initiation]. Les *flots* sont ici l'emblème de ceux qui s'imaginent posséder la science et s'en enorgueillissent, parmi les savants de la religion formelle. Ils sont, en réalité, vides de science, et la voient s'évanouir entre leurs mains, de même que s'évanouissent les flots après s'être montrés aux regards soulevés comme des montagnes. . . . . (47). L'appel à la vérité (*la doctrine secrète*) s'avance sur les têtes de ces faux savants et les sillonne, de même que le vaisseau sillonne les flots et s'avance sur eux. Ces faux savants se réfugient dans leur erreur, s'agitent comme les flots, sont sillonnés et ballottés (48) comme eux, tandis que les adeptes de la prédication s'avancent en sûreté contre leur doctrine (49) et à l'abri de leurs erreurs, de même qu'au propre les gens de l'arche sont hors des atteintes des flots de la mer.

P. 35.

« Noé appela son fils (c'est-à-dire, ici, le fils de ses reins) (50),

[1] *Koran,* XI, 43 — [2] *Ibid.* 44.

qui se tenait à l'écart[1]. » Il s'était écarté de Noé, parce qu'il espérait être son Asâs; mais, lorsque Noé en eut choisi un autre que lui, il en fut jaloux et refusa de se placer sous ses ordres et sous sa juridiction, comme firent Iblîs, à l'égard d'Adam, et Caïn à l'égard d'Abel. Noé invita donc son fils à venir se mettre sous les ordres de son Asâs, par ces paroles : « O mon fils! monte avec nous et ne reste pas avec les incrédules[2]. » Mais celui-ci refusa en disant : « Je me retirerai sur une montagne qui me mettra à l'abri des eaux[3]. » C'est-à-dire : « Je me réfugierai auprès d'un des savants dans la religion littérale, et il m'enseignera, grâce à sa science, ce qui me garantira des enseignements du Hoddjah (51) de ton Asâs. Noé lui dit : « Nul ne servira aujourd'hui de protecteur contre les arrêts de Dieu, excepté ceux dont il aura pitié[4]. » C'est-à-dire : « Les savants dont tu parles ne te protégeront pas. [Tu ne seras protégé] que par « ceux dont Dieu aura pitié. » Nous avons donné plus haut l'interprétation de la miséricorde divine (رحمة) et conséquemment, les mots « ceux dont Dieu aura pitié » signifient : les gens inspirés par la grâce divine (52). Mais le cœur de Noé fut pénétré de compassion pour son fils, et il supplia Dieu de le diriger, par ces paroles : « Seigneur! mon fils est des miens

P. 36. et tes promesses sont véridiques[5]. Tu m'as promis de sauver ma famille dans le vaisseau, » c'est-à-dire, dans l'appel à la vérité (*la doctrine secrète*), arche de salut. Dieu répondit : « Il n'est point des tiens; il a mal agi (53)[6]. » C'est-à-dire : « Puisqu'il a mal agi et persévéré dans sa conduite, sa parenté avec

[1] *Koran*, XI, 44.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* 45.
[4] *Ibid.* Je supprime dans ma traduction quelques mots de ce verset qui sont répétés plus bas, et interprétés, et dont ce n'est pas ici la place. Ils paraissent avoir été insérés à cet endroit-ci du texte par inadvertance. Ces mots sont : « Les flots les séparèrent. » *Vide infra.*
[5] *Koran*, XI, 47.
[6] *Ibid.* 48.

toi est rompue. » La parenté (نسبة) n'existe que dans l'action de répondre à l'appel du Nâṭiq et dans l'adoption de sa loi. Nous avons déjà parlé de cela, plus haut; nous l'avons examiné et en avons donné le sens (54). « Les flots les séparèrent, et le fils de Noé fut submergé[1], » submergé par les flots, autrement dit, par les savants de l'erreur, ainsi que nous l'avons expliqué. Le fils de Noé périt avec eux au propre et au figuré; au figuré, dans le doute et l'incertitude; au propre, dans la mort réelle. « Et il fut dit : « O terre! absorbe tes eaux[2]. » La terre est ici l'emblème de l'Asâs, institué par Noé pour prêcher son appel à la doctrine secrète. Dieu lui ordonne d'absorber en lui la science qui lui est parvenue, de la cacher à quiconque n'est pas des siens, et de la retirer en lui. « Et toi, ciel, arrête[3]. » Le ciel, comme on l'a vu, est l'emblème du Nâṭiq (55), et ici, c'est Noé lui-même. Noé reçut l'ordre, après avoir établi son Asâs pour transmettre la science de la doctrine secrète, de se séparer de lui. Son Asâs devait transmettre la science à ceux que Noé avait placés sous lui[4], et Noé devait recevoir les nouveaux adeptes dans la religion extérieure (*littérale*), pour laquelle il avait été institué. « Et les eaux disparurent[5]. » Cela signifie que la science secrète rentra dans le Hoddjah, qui est l'Asâs (56) de la loi religieuse littérale, et dont l'emblème est la terre qui absorbe l'eau en elle, de sorte que l'eau disparaît aux regards. De la même façon, la science secrète et cachée rentre dans son réceptacle et dans son lieu (l'*Asâs*), et disparaît en lui. « Et

[1] *Koran*, XI, 45.

[2] *Ibid.* 46.

[3] *Ibid.*

[4] On peut aussi traduire : « à ceux en vue desquels il l'avait institué Asâs » (الى من اقامه له), et encore : « Noé reçut l'ordre..... de se séparer de lui, *de le confier* à ceux qu'il avait placés sous lui (ses ministres), etc. » Le texte admet ces différentes interprétations, par suite du vague du pronom ه dans ويسلّمه et dans اقامه له.

[5] *Koran*, XI, 46.

P. 37. le vaisseau s'arrêta sur al-Djoûdî [1]. » C'est-à-dire que la doctrine secrète (mot à mot l'*appel*) parvint aux adeptes et s'y arrêta, en d'autres termes, que l'initiation (57) à la doctrine et à la science secrète passa de l'Asâs aux Parfaits qui sont les Imâms (58), mais ne s'y arrêta pas; qu'au contraire elle passa des Imâms aux Naqîbs, auxiliaires des Imâms, et, ne s'arrêtant pas là, passa [des Naqîbs] aux Ailes, qui sont les Dâʿîs (59); puis, sans s'arrêter encore là, qu'elle passa des Dâʿîs aux fidèles. Alors elle s'arrêta parmi eux, pour ne plus en sortir, et resta fixée auprès d'eux (60). « Et il fut dit aux méchants : « Loin d'ici [2] ! » C'est-à-dire qu'on les éloigna de la vraie religion et qu'ils n'y participèrent point.

Lorsque Dieu répondit à Noé, qui lui réclamait l'accomplissement de sa promesse, au sujet du salut de son fils, en lui rappelant qu'il lui avait promis de sauver sa famille et que son fils en faisait partie : « Il n'est point des tiens; il a mal agi. Ne me demande point ce que tu ne sais pas. Je t'avertis afin que tu ne sois pas au nombre des ignorants [3], » Noé reconnut qu'il avait péché par sa demande, en alléguant la promesse antérieure de Dieu. Alors il eut recours à Dieu et implora sa miséricorde et son pardon en disant : « Seigneur! j'ai recours à toi contre la tentation de demander ce que je ne sais point, et, si tu ne me pardonnes pas, si tu n'as pas pitié de moi, je suis perdu. » Dieu lui répondit : « Ô Noé! descends du vaisseau avec notre salut et nos bénédictions sur toi et sur les peuples qui sont avec toi. Il est des peuples que nous ferons jouir des biens du monde; plus tard un châtiment terrible les atteindra [4]. » Le mot *descends* n'entraîne ici pour Noé aucune déchéance, car Dieu l'accompagne de son salut et de ses béné-

[1] *Koran*, XI, 46.
[2] *Ibid.*
[3] *Koran*, XI, 48.
[4] *Ibid.* 49, 50.

dictions. Au contraire, quand il dit à Adam et à Iblîs : « Descendez-en (c'est-à-dire du paradis), ennemis les uns envers les autres[1], » [le mot descendez marque la déchéance]. Dans le cas de Noé, *descends* signifie : abaisse-toi vers ceux qui sont au-dessous de toi, avec notre salut, c'est-à-dire notre inspiration, et transmets-leur l'inspiration de la sagesse que nous t'avons communiquée; fais-leur parvenir le message que nous t'avons confié. Dieu t'accorde son salut et ses bénédictions, à « toi, » Noé, et « aux peuples qui sont avec toi. » Par ces dernières paroles, il faut entendre ceux qui s'attachent fortement à Dieu (61), et ce sont : l'Asâs, les Imâms, les Hoddjas, les Naqîbs, les Ailes (ou *Dâ'îs*) et les fidèles sincères que Dieu favorise de son salut et de ses bénédictions. Les mots qui viennent ensuite : « Il est des peuples que nous ferons jouir des biens du monde; plus tard un châtiment terrible les atteindra, » désignent ceux qui ne répondent qu'à l'appel à son culte extérieur, et ne s'attachent pas fortement à lui. Le sens caché de ces paroles est que Dieu les laissera jouir de leurs biens extérieurs, durant leur vie, en tant qu'il épargnera leur sang et leurs richesses, quoiqu'ils n'y aient aucun droit, et écartera d'eux l'humiliation et l'avilissement d'un tribut (*payé aux vrais croyants*), mais qu'ensuite, au terme de leur vie, un châtiment terrible les atteindra, qu'ils seront détournés des vérités de la foi, dans le monde spirituel, ne comprendront point l'institution de l'externe et de l'interne (62), et seront privés de l'inspiration divine [qui fait progresser] dans la sagesse et dans la science cachée, spirituelle, secrète.

P. 38.

Quant à ces paroles du Très-Haut : « Nous envoyâmes Noé vers son peuple et il demeura parmi eux mille ans moins cinquante ans[2], » elles indiquent la durée du cycle de Noé et de

[1] *Koran*, xx, 121. — [2] *Ibid.* xxix, 13.

sa loi religieuse; car, tant que sa loi dure, on la lui attribue, on P. 39. emploie son nom pour la désigner, et c'est sur sa tradition et ses ordonnances que l'on fonde les prescriptions (63), les préceptes et les ordonnances de sa religion [après sa mort]. Pour ce qui est du séjour de Noé, dans son corps et sous sa forme personnelle, il ne dura que l'espace de sa vie [normale]; car Dieu, louange à lui! n'a pas accordé aux corps des mortels ni aux fonctions organiques, par lesquelles il les a vivifiés, une durée aussi longue [que celle de mille ans]; au contraire, il leur a assigné, bien en deçà, un terme qu'ils ne peuvent franchir ni dépasser, et après lequel les corps pourrissent et se détruisent. Dieu n'a donné la vie éternelle qu'aux âmes, dans l'autre monde, après qu'elles ont quitté ce monde et se sont séparées des corps qui leur étaient attachés ici-bas.

En ce qui concerne le peuple de Noé et la conduite des peuples qui vinrent après, Dieu a répété en plusieurs endroits (64) de son livre que les Asâs de sa prédication étaient les plus humbles dans le peuple et les plus simples d'esprit (65). C'est pourquoi les Grands (*ou les orgueilleux*) repoussent l'idée (66) d'être leurs sectateurs. Voici, d'ailleurs, leurs propres paroles : « Nous ne voyons que les plus vils d'entre nous qui t'aient suivi [1]. » Pour ces paroles de Noé : « Je ne dis pas à ceux que vos yeux regardent avec mépris : « Dieu ne vous accordera aucun bienfait [2], » elles signifient que précisément Dieu leur a accordé [ses faveurs]. Les mêmes faits se sont reproduits chez tous les peuples qui sont venus après celui de Noé, et leur conduite a été la même. Les paroles qu'ils ont adressées aux prophètes, lorsque ceux-ci commençaient à les inviter au culte extérieur, suivant la règle établie par Dieu (67), sont identiques à celles des gens qui avaient en vue Noé, en disant : « Ce n'est

[1] *Koran*, XI, 29. — [2] *Ibid.* 33.

qu'un homme comme vous; mais il veut se distinguer de vous. Si Dieu avait voulu envoyer quelqu'un, il aurait envoyé ses anges. Nous n'avons entendu rien de pareil du temps de nos pères, les anciens [1]. » L'interprétation de بشر et مباشرة a été donnée plus haut (68) [pour la phrase : ce n'est qu'un *homme*, بشر, comme vous]. Par ces mots : « il enverrait ses anges, » ils entendaient ceux qui seraient en mesure d'apporter la science secrète, qui est la seconde science (69), puisqu'ils appartiendraient au monde spirituel. Ces paroles : « Nous n'avons entendu rien de pareil du temps de nos *pères*, les anciens, » indiquent leurs ancêtres, desquels ils avaient reçu ce qu'ils avaient pu apprendre, j'entends ce qu'ils avaient compris de la science secrète. Nous avons déjà mentionné en quoi consiste la *paternité* (70) dans la recherche de la science, et nous savons déjà que les prophètes ne révèlent que la religion extérieure (*littérale*) et établissent la religion secrète par le moyen de leur Asâs. C'étaient précisément les Asâs qu'ils voulaient nommer en parlant des anges. Ils tinrent ce discours avant que Noé eût institué son Asâs, qui communique [aux fidèles] son inspiration [pour les aider à comprendre] la science secrète; mais, même après que Noé l'eut institué, ils persévérèrent dans leur rébellion et dans leur incrédulité, à l'exemple de leur père Iblîs. Dieu a dit à ce sujet : « Lorsqu'ils ont reçu ce qu'ils connaissaient, ils n'en ont pas moins continué à le nier. Que la malédiction de Dieu soit sur les incrédules! C'est à vil prix qu'ils se sont vendus eux-mêmes. Ils ne croient point à ce qui a été envoyé d'en haut, par jalousie, parce que Dieu a, par l'effet de sa grâce, envoyé un livre à ceux d'entre ses serviteurs qu'il a voulu choisir. Ils s'attirent de la part de Dieu *colère* sur *colère* [2], » pour leur incrédulité *avant* et *après* [l'institution de l'Asâs] (71).

P. ٤٠.

[1] *Koran*, XXIII, 24. — [2] *Ibid.* II, 83, 84.

Dieu (quelle parole pourrait être plus véridique que la sienne?) a exposé (72) qu'il en était ainsi chez tous les peuples, en disant : « Se seraient-ils transmis cette conduite comme un legs? En vérité ce sont des peuples rebelles[1], » et encore : « Leurs cœurs se ressemblent; nous avons fait éclater assez de signes pour ceux qui ont foi[2]. »

[Citons encore] les discours qu'ils tenaient contre les prophètes, et que Dieu rapporte dans son livre, en parlant d'eux : « Cet homme n'est qu'un homme comme vous; il mange de ce que vous mangez et boit de ce que vous buvez[3]. » Ils entendaient par là (*par la nourriture et la boisson*) ce qu'ils possédaient en fait de religion littérale et voulaient dire que les prophètes ne leur révélaient rien autre que ce qu'ils connaissaient [comme le prouve encore ce passage] : « Croirons-nous à des hommes comme nous, et dont le peuple est notre esclave[4]? » et aussi ces paroles du peuple de Noé : « Nous ne voyons que les plus vils d'entre nous qui t'aient suivi[5]. »

P. 41.

Ensuite Dieu ordonna à Noé de lui rendre grâces. Louange et gloire à Dieu, Seigneur des mondes!

NOTES DU FRAGMENT III.

Ce fragment, dont Rousseau s'est borné à indiquer en quelques mots une partie du contenu, est, sans aucun doute, un chapitre détaché d'un commentaire complet sur le Koran[6]. Il nous offre un curieux spécimen de la façon dont les Ismaélîs interprétaient le livre sacré des Musulmans, et justifie le reproche que leur adressaient les docteurs orthodoxes de dépla-

[1] *Koran*, LI, 53.
[2] *Ibid.* II, 112.
[3] *Ibid.* XXIII, 34, 35.
[4] *Ibid.* 49.
[5] *Ibid.* XI, 29.
[6] En effet, l'auteur renvoie plusieurs fois, dans ce fragment, à des chapitres, précédents et suivants, qui, malheureusement, ne nous sont point parvenus.

cer les versets du Koran et d'en pervertir le sens; car l'auteur, au lieu de suivre pas à pas le texte d'une sourate, réunit les différents endroits du Koran qui traitent de la mission de Noé, les coordonne à sa manière, et leur applique l'interprétation allégorique, تاويل. Ce procédé devait être qualifié d'impie par les Musulmans; mais il nous donne la mesure de l'intelligence et de l'habileté des chefs de cette remarquable secte. Je préviens les lecteurs que, pour ne pas surcharger la traduction de parenthèses, j'ai négligé, dans ce fragment, de traduire les formules usuelles de bénédiction qui suivent le nom de Dieu et celui de Noé.

(1) Adam était, on l'a vu, le premier Nâṭiq ou prophète législateur.

(2) C'est-à-dire parmi ses adeptes, car le mot ولد et son synonyme ابن ont ce sens dans le langage allégorique des Ismaélîs. Cf. la traduction, à la note 6, les notes 50, 70, et le fragment 1, notes 21 et 25.

(3) L'auteur joue sur les mots بَشْرٌ et بَشَّرَ, qui signifient respectivement *homme* et *annoncer* (cf. *Exposé*, t. II, p. 122), ainsi que sur le dérivé بشرة, *peau*, qu'il rend synonyme d'*extérieur* et de *religion extérieure*, ou *littérale*. Le culte extérieur était un degré obligé chez les Ismaélîs; mais, dès qu'ils l'avaient adopté, ils étaient tenus de s'abandonner entièrement à la direction de leurs chefs spirituels qui, lorsqu'ils le jugeaient convenable, faisaient avancer le prosélyte et l'amenaient peu à peu au culte dit intérieur, ou doctrine secrète. Les initiés de ce premier degré étaient nommés مسلمون, parce qu'ils devaient obéir aveuglément à leurs chefs, et aussi parce que les Musulmans, pratiquant la religion littérale de Mahomet, sixième Nâṭiq des Ismaélîs, étaient assimilés par eux à leurs prosélytes du premier degré [1]. Le terme de مسلمون n'entraînait, dans leur esprit, une idée de réprobation, que lorsque le *mouslim* se refusait à pénétrer plus avant dans l'initiation. C'est ici le cas du peuple de Noé.

(4) Dans le Koran, les mots بادى الراى signifient *à la légère, sans réflexion*. Je les ai rendus par *enseignement extérieur* (religion littérale), pour me conformer à l'interprétation de l'auteur, qui fait بادى (de بدا, paraître) synonyme de ظاهر, et prend راى dans le sens de *croyance*.

(5) L'auteur renvoie à un autre chapitre de son commentaire sur le Koran. Les Nâṭiqs ne révèlent, en effet, que la religion littérale. Ce sont

[1] Les Ismaélîs envisageaient de même les Chrétiens et les Juifs, qui étaient les sectateurs du quatrième et du cinquième Nâṭiq.

les Asâs, les Imâms, et les autres ministres placés sous leurs ordres, qui initient à la doctrine secrète [1].

(6) Sur le mot ولد, cf. la note 2 de ce fragment.

(7) Au sujet de ces idoles, voyez la dissertation érudite de Krehl, intitulée : *Ueber die Religion der vorislamischen Araber,* Leipzig 1863, et cf. Chwolson, *Die Ssabier*, t. II, p. 405. Notre auteur prétend que les noms Wadd, Sowâʿ, etc. étaient ceux de Scheikhs du peuple de Noé. Beidhawî, dans son commentaire du Koran, émet une opinion analogue. Il dit que ces noms étaient ceux d'hommes vertueux qui vécurent entre Adam et Noé, auxquels on érigea des statues après leur mort, et qui finirent par être divinisés et adorés.

(8) On verra plus bas comment l'auteur démontre cette assertion. Quant à l'Asâs, on sait qu'il est chargé d'initier à la doctrine secrète.

(9) Il s'agit ici du vaisseau symbolique, qui est la doctrine secrète. Chez les Druzes, certains ministres prenaient le titre de سفينة النجاة, vaisseau ou arche de salut, évidemment par allusion à l'arche symbolique des Ismaélîs.

(10) Le verbe employé ici est تقدّمنا; il doit se traduire par *nous avons dit précédemment*, comme s'il était suivi de الذكر. Cet emploi absolu de تقدّم se retrouve plus bas, dans ce même fragment. Encore ici, l'auteur renvoie à un autre chapitre de son commentaire.

(11) Cf. la note 32 du fragment II.

(12) L'auteur renvoie à un autre chapitre de son commentaire; mais nous avons vu, dans le fragment II, un verset du Koran où le mot ماء est en effet interprété, comme ici, par *science*. Cf. la traduction, à la note 32. La remarque suivante de l'auteur que بحر, *mer*, est synonyme de *homme très-savant*, est confirmée par le sens de la cinquième forme du verbe بحر, qui est ainsi expliquée dans le commentaire des séances de Harîrî [2] : التوسّع في العلم والتعميق فيه. Ibn ʿArabschâh emploie le pluriel بحار dans le sens d'hommes savants [3]. Le célèbre traditionniste ʿAbd Allâh, fils de ʿAbbâs, cousin de Mahomet, avait été surnommé البحر, à cause de l'étendue de ses connaissances et de la profondeur de son esprit [4].

[1] Cf. *Exposé*, t. II, p. 454, 465.

[2] 2ᵉ édition, t. I. p. ١٠٣.

[3] *Vie de Timour,* éd. Manger, t. I, p. 86, l. 10.

[4] Cf. S. de Sacy, *Chrest. ar.* t. III, p. 203, et Nawawî, *Tahdhîb al-asmâ*, p. ٣٥١, dernière ligne.

(13) Cf. fragment II, note 10, et la note 49 du présent fragment.

(14) Le verbe ضمد, qui ne peut se traduire ici que par *enduire*, se trouve dans les dictionnaires avec le sens de *bander* (une plaie), *appliquer* (une compresse). Le mot ضماد est le terme technique signifiant *compresse* [1].

(15) Cf. fragment II, note 10, et p. 134.

(16) L'auteur veut dire que, de même que le vaisseau se compose de quatre choses essentielles, de même la base de la religion littérale, c'est-à-dire la profession de foi, se compose de quatre mots : لا اله الّا الله. Cf. la note 22.

(17) Ces deux gouvernails étaient, dit M. Jal [2], «des gouvernails latéraux : toute nef en avait deux, un de chaque bord, à la hanche, comme aujourd'hui est suspendu encore au côté droit le gouvernail des barques que nous avons vues à Polesella en 1841.» Ce passage est cité par M. Wright, à propos d'un endroit du texte où il est question de ces deux gouvernails (p. ٣٢٠) : بسكّانَيْه وهما رجلاه اللتان يُصْرَفُ بهما.

(18) Mot à mot, qui rattache le vaisseau à l'ancre.

(19) L'arche est représentée ici comme construite de douze planches ou poutres, seulement à cause des douze Naqîbs; mais, d'après les traditions musulmanes, Noé employa pour cette construction cent vingt-quatre mille planches, sur chacune desquelles était écrit le nom d'un prophète. Voici ce qu'on lit, à ce sujet, dans un manuscrit persan de la Société asiatique, intitulé *Qiṣaṣ al-Anbiyâ*, folio 12, v° : اوّل تختهٔ كه جدا كرد بر او نام آدم بود صلوات الله عليه وبر تختهٔ دوّم نام شيث بود وبر تختهٔ سيوم نام ادريس بود وبر تختهٔ چهارم نام نوح بود وبر تختهٔ پنجم نام هود بود وبر تختهٔ ششم نام صالح بود وبر تختهٔ هفتم نام ابرهيم بود تا صد وبيست وچهار هزار تخته جدا شد هر تختهٔ كه جدا ميكرد نام پيغمبر پديد آمد.

(20) Il paraît, d'après ce passage, que parmi les douze Naqîbs il y en avait quatre supérieurs aux huit autres, comme cela avait lieu, d'ailleurs, pour les Dâʿîs. Hammer-Purgstall a fait la remarque [3], à propos de ces quatre Dâʿîs, que Hassan Sabbâh, en s'adjoignant quatre lieutenants, voulait imiter Mahomet, dont les principaux disciples, Aboû Bekr, ʿOmar, ʿOth-

[1] Cf. *Chrest.* de Jahn, p. 116.

[2] Cité par W. Wright, *Travels of Ibn Jubair*, p. 24.

[3] *Histoire des Assassins*, p. 102 et suiv. de la traduction.

mân et 'Alî, étaient au nombre de quatre. Peut-être y a-t-il quelque chose de fondé dans cette observation, bien que l'institution de quatre Dâ'îs principaux soit certainement antérieure à Hassan Sabbâh. Trois seulement des titres de ces Dâ'îs nous sont parvenus : le Dâ'î Akbar, ou missionnaire en chef, le Dâ'î Ma'dhoûn, ou licencié, et le Mokallib, ou piqueur [1]. Encore, le Dâ'î Ma'dhoûn est-il placé au-dessous des simples Dâ'îs, par Mo'izz lidînillâh [2].

Les quatre planches de fondation, qui symbolisent les Naqîbs supérieurs, se retrouvent également dans les traditions musulmanes. L'ouvrage persan précité raconte, folio 13 r°, que, lorsque l'arche fut terminée, Noé s'aperçut qu'il y manquait quatre planches. Alors, l'ange Gabriel lui indiqua un arbre qui poussait au milieu du Nil et lui enjoignit de l'envoyer chercher. Noé se le fit apporter et en tailla quatre planches sur lesquelles apparurent aussitôt les noms d'Aboû Bekr, 'Omar, 'Othmân et 'Alî.

(21) Le mot que je rends par *anneaux* est عُرًى, pluriel de عُرْوَةٌ, auquel les dictionnaires ne donnent que le sens de *boutonnière* et d'*anse* (d'un vase). Dans le Koran, on le trouve employé avec l'acception de *nœud de corde* et, en général, de *chose à laquelle on peut s'attacher solidement, s'accrocher* [3].

(22) Schahristânî mentionne ceci dans le chapitre qu'il a consacré aux Ismaélîs [4]. Les quatre mots sont لا اله الّا اللّه.

(23) Ces sept parties sont لا ا له ا لّا ا لله. Schahristânî mentionne également cette division de mots en fragments, فصول, et Haarbrücker fait observer [5] avec raison que, par le mot قِطَع, segments (qui remplace notre فصول dans le texte de Schahristânî), il faut comprendre *groupes de lettres* résultant des règles de la liaison des lettres, et non *syllabes*, comme a traduit Salisbury [6].

(24) La formule لا اله الّا اللّه se compose, en effet, de douze lettres, en ne tenant pas compte de celles qui sont redoublées par un taschdîd.

(25) L'auteur veut montrer que ce passage du Koran confirme l'identi-

[1] *Journ. as.* 1825, t. VI, p. 332 et suiv. Cf. *Journ. of the am. or. soc.* t. II, p. 280 et 281.

[2] Cf. fragment IV, p. 156.

[3] Cf. XXXI, 21 et le commentaire de Beidhawi, II, 257.

[4] Cf. la traduction allemande de Haarbrücker, 1re partie, p. 225.

[5] *Ibid.* p. 416.

[6] *Journ. of the am. or. soc.* t. II, p. 267, *note*.

fication qu'il fait de la loi religieuse de Noé, représentée par l'arche, et de celle de Mahomet, représentée par le signe extérieur de la profession de foi. Il ajoute que, malgré le peu de ressemblance apparente qui existe entre l'arche et la profession de foi, ces deux choses n'en sont pas moins identiques au fond, puisque, toutes deux, elles se composent des nombres 4, 7 et 12.

(26) Par ces mots : « Noé fut le premier qui établit (ou inaugura اشرع) la loi religieuse, » il faut comprendre que Noé fut le premier qui promulgua un code religieux (شريعة) qui imposa aux fidèles de pénibles devoirs. La religion de son prédécesseur Adam en était exempte; elle consistait simplement dans la confession de l'unité de Dieu[1]. Quant à Mahomet, sixième Nâṭiq, il fut le dernier qui établit une religion formelle, car le septième Nâṭiq substitua l'interprétation allégorique des préceptes aux préceptes eux-mêmes.

(27) Dans le Koran, ces mots signifient : « Je les ai prêchés en secret; » mais notre auteur les détourne de leur sens, comme on le voit, par l'interprétation qu'il en donne.

(28) L'auteur interprète les mots du Koran لتغفر لهم (pour que tu leur pardonnes) par : « afin que tu les fasses pénétrer derrière le voile de la doctrine secrète. » Il profite de ce que le sens primitif de غفر est *couvrir*. A ce qu'il dit, مغفرة pourrait avoir le sens de مِغْفَر, casque. Quant au mot غفارة, il s'entend bien, en effet, de tout ce qui couvre la tête, et غفور (qui pardonne) signifiait d'abord *qui jette un voile sur les fautes*.

(29) Cf. la note 32 du fragment II. Bien entendu, c'est à un chapitre précédent de son commentaire que renvoie l'auteur et non au fragment II.

(30) Ce Walî est l'Asâs.

(31) Cf. à ce sujet la note 2 de ce fragment.

(32) Ce passage prouve que le mot *jardin* signifie *doctrine secrète*, dans le langage allégorique. La phrase : « et vous accordera la science » est l'interprétation des paroles du Koran : « Il vous donnera des cours d'eau. » On a vu, en effet, que le mot مآء, eau, est synonyme de *science*. On rencontre, dans les écrits des Druzes, un passage où les mots *jardin* et *eau* sont employés dans le même sens que chez les Ismaélîs; voici ce passage : « Du jardin

[1] On retrouve ces idées exprimées dans les livres des Druzes. Cf. *Exposé*, t. II, p. 128 et 137.

nommé Mokhtass, il sort un courant d'eau qui va se rendre dans une piscine dont boivent les animaux[1]. » Une glose avertit que ce jardin est la religion, l'eau, la science, et les animaux, les ministres de Dieu.

(33) Les mots du Koran que l'auteur explique par *interprétation allégorique* et par *révélations* sont امر, ordre, et تنّور, fournaise.

(34) Le texte porte وشطح عنه علم التاييد. Nos dictionnaires ne donnent aucun sens satisfaisant pour le verbe شطح, et je n'en ai trouvé l'explication que dans les *Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûfiyyah*, publiées par A. Sprenger. Voici l'article qui concerne le verbe en question : « *Schaṭh* est un mot qui marque le mouvement. On donne à la meule l'épithète de *Schaṭṭâhah*, à cause de ses nombreux mouvements. On dit : *Schaṭaha 'l-mâ'o fi 'n-nahri*, pour exprimer que le fleuve déborde par suite de la trop grande abondance de son eau et de l'étroitesse de son lit. Dans l'usage (des Soûfis), *Schaṭh* désigne le mouvement des pensées intimes des extatiques, lorsque leur extase est si forte, qu'elle ne peut plus être contenue en eux[2]. » Le verbe شطح est donc synonyme de فاض. Ibn ʿArabschâh, dans sa vie de Timour[3], emploie le mot شَطَح, que ni Manger, ni Willmet n'ont compris. L'expression d'Ibn ʿArabschâh وهو في حالة الشطح signifie : « alors qu'il se trouvait dans cet état où l'on ne peut contenir ses pensées, » et par suite, ses paroles. On sait qu'Ibn ʿArabschâh affectionne l'emploi des termes techniques soûfis. Actuellement, en Algérie, شطح signifie *danser*[4], acception très-voisine du sens attribué au mot شطّاحة par l'auteur des Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûfiyyah. Kazimirski rend le mot شطّاحة par *danseuse*.

Quant au mot تاييد, il correspond à notre terme de *grâce*, *inspiration divine*, et a passé, avec ce sens, chez les Druzes[5].

(35) Le Hoddjah était subordonné aux Imâms, et les Dâʿîs, ou missionnaires, aux Naqîbs, qui, ce passage le montre, ne sont autres que les Hoddjas.

(36) Le mot que je traduis par *cœur* est اذواق, pluriel de ذوق, dont le sens propre est *goût*, mais aussi *faculté de discerner le bien du mal, par un effet de la grâce*. S. de Sacy en a donné l'explication dans les *Notices et ex-*

[1] *Exposé*, t. II, p. 315.

[2] P. ١٠١, n° ٣٩٨.

[3] Éd. Manger, t. I, p. 232, l. 9.

[4] Cherbonneau, *Dict. français-arabe*, Paris, 1872.

[5] *Exposé*, t. II, p. 85, *note*.

traits des manuscrits, t. XII, p. 39 du tirage à part[1]. On peut donc rendre ce mot par *cœur* ou *esprit*.

(37) Le mot *cela*, dans la phrase : « Que cela leur serve de preuve de l'unité de Dieu, » désigne l'acte de rassembler les fidèles sous l'autorité unique de l'Asâs.

(38) C'est-à-dire, emporte réellement dans le vaisseau un couple de chaque espèce.

(39) Le mot du texte est حدود. Il est pris ici dans son acception de *prescriptions, ordonnances*. Sur le sens allégorique que lui donnent les Ismaélîs, cf. la note 12 du fragment II.

(40) Ce chapitre ne se trouve malheureusement pas dans nos fragments; mais on a lu quelques détails sur le Qâ'im, à la fin du fragment II.

(41) Cf. la note 10 du fragment II.

(42) Voyez ci-dessus, p. 132 et 133.

(43) Par conséquent, les paroles du Koran : « Certes mon Seigneur est clément, miséricordieux, » signifient que Dieu accorde aux hommes, par l'intermédiaire de l'Asâs, son inspiration et sa grâce, afin de les faire pénétrer dans tous les secrets de la doctrine ésotérique. Chez les Druzes, le mot رحمة, miséricorde, désigne aussi la doctrine unitaire. Cf. *Exposé*, t. II, p. 455.

(44) C'est-à-dire, du développement de l'âme sous l'influence de la grâce.

(45) Il y a, dans le texte, تأثير, dont le sens propre est *influence, impression*, et qui désigne ici le travail mystérieux opéré dans la matrice par la Raison universelle. On peut lire là-dessus un curieux passage du roman allégorique de Djâmî, intitulé : *Salamân ou Absâl*[2].

(46) L'auteur profite de la parenté de رحمة, miséricorde, et inspiration divine, dans le langage allégorique, avec رحم, matrice, pour comparer la manière dont l'âme se développe et se perfectionne, sous l'influence de l'inspiration divine, à la manière dont se développe le fœtus, dans le sein de sa mère, sous l'influence de la Raison universelle.

(47) La phrase que j'omets est très-altérée dans le texte. Le sens géné-

[1] Cf. les *Prol. d'Ibn Khaldoûn*, traduits par M. G. de Slane, t. III, p. 88.

[2] Éd. Forbes Falconer, p. ٢٢. Sur cet ouvrage, cf. le compte rendu de M. Garcin de Tassy, dans le *Journal asiatique* de 1850.

ral en est qu'au contraire des faux savants, l'Imâm véritable peut, il est vrai, se voir dépouillé de la puissance temporelle[1], mais qu'il ne descend pas en grade, pour cela, et ne perd pas la science. Voyez le texte, p. 34, note 6.

(48) Le texte porte يزخرفون. Ce verbe n'a, suivant les dictionnaires, que les acceptions de *dorer, enduire d'une couleur éclatante, embellir, altérer par des mensonges;* mais peut-être signifiait-il encore *être secoué, ballotté,* comme le verbe زخر, qui en est très-voisin. Le dérivé زخارف, navires, esquifs, paraît autoriser cette hypothèse. Cependant, en l'absence d'autres exemples probants, il vaut mieux supposer que يزخرفون est une erreur pour يزخرون, qui convient très-bien ici.

(49) Le texte porte تقليد qui signifie *imitation*, et, par suite, *enseignement auquel on se conforme, doctrine*[2].

(50) Le mot fils étant synonyme d'adepte, dans le langage allégorique, l'auteur ajoute la glose « fils de ses reins, » pour bien montrer que *fils* est pris au sens vulgaire. Ibn ʿArabschâh emploie dans un endroit la même expression ابنة لصلبه[3], et, dans un autre, ولده لصلبه[4]. Quant au fils de Noé dont il est question dans ce passage du Koran, ce serait Canaan, au dire des commentateurs.

(51) Le Hoddjah, comme on l'a vu, est le ministre chargé de fournir les arguments qui prouvent la vérité de la mission de l'Asâs et de l'Imâm. Quant à l'interprétation du verset du Koran, elle résulte de ce que l'auteur prend les mots *montagne* et *eaux*, comme signifiant allégoriquement *faux savants* et *science.*

(52) Voyez page 135.

(53) Le texte du Koran est إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ, et, d'après certains commentateurs, ces paroles seraient adressées à Noé. Aussi M. Kazimirski a-t-il traduit : « Ce que tu fais est une action injuste. » J'ai dû m'écarter de cette version, parce que l'auteur a évidemment vocalisé ce passage : إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ en appliquant ces paroles au fils de Noé. Beidhawî rapporte, d'ailleurs, que Kisâyî et Yaʿqoûb lisaient ainsi, et, bien qu'il ait admis la première leçon dans son texte, il interprète le passage comme le fait notre auteur. Pour y

[1] Voyez, à ce sujet, un passage d'Ibn-Khaldoûn, t. I, p. 409 de la traduction des *Prolégomènes.*

[2] Cf Djordjânî, *Ta'rîfât,* au mot تقليد.

[3] *Vie de Timour,* éd. Manger, t. I, p. 136, l. 15.

[4] *Ibid.* t. II, p. 396, l. 5.

arriver, il suppose que, par une métaphore hardie, عَمَلٌ, action, désignerait le fils de Noé et équivaudrait à عَامِلٌ. Tout porte à croire que la véritable leçon est celle qu'avaient adoptée les deux lecteurs du Koran précités.

(54) Voyez plus haut, p. 127.

(55) Cf. la note 32 du fragment II.

(56) Le nom de Hoddjah est donné ici à l'Asâs, parce que celui-ci donne les preuves de la mission du Nâṭiq et remplit auprès de lui le même rôle que remplit le Hoddjah auprès de l'Asâs. S. de Sacy a déjà fait remarquer en plusieurs endroits de son *Exposé de la religion des Druzes*, que, très-souvent, le nom particulier d'un ministre était appliqué aux autres.

(57) Le terme qui désigne l'initiation, chez les Ismaélîs, est مفاتحة.

(58) Les Imâms sont expressément nommés ici les *Parfaits*, الاتمّاء, ce qui vient confirmer la conjecture suivante de S. de Sacy : « Au lieu de *les Imâms* الائمّة, le manuscrit porte الاتمّاء, *les parfaits;* car اتمّاء est le pluriel de تميم, *parfait*. On ne peut guère supposer que ce soit une faute du copiste, parce que ce mot se trouve deux fois dans le même passage..... Le mot الاتمّاء ne se trouve nulle part ailleurs dans le recueil des Druzes. C'est donc uniquement par conjecture que je suppose que par *les parfaits* il faut entendre les Imâms. Dans la pièce VI du recueil, il est fait mention d'un ministre nommé المُتِمّ[1]. » Ajoutons à cette dernière observation que Schahristânî appelle التام, *le parfait*, Mohammed, fils d'Isma'îl, septième et dernier Nâṭiq[2].

(59) Chez les Ismaélîs, les *Ailes*, الاجنحة, sont les Dâ'îs; mais, chez les Druzes, ce sont des ministres supérieurs. On donnait le nom d'ailes aux Dâ'îs probablement parce qu'ils étaient toujours en mission et circulaient partout. On verra, dans le fragment XIV, qu'ils étaient encore appelés, pour la même cause, Djinns volants.

(60) Ce passage fixe la hiérarchie des ministres ismaélîs.

(61) Mot à mot : « ceux qui s'attachent à la corde de Dieu. » Ces termes sont empruntés au Koran[3], et Moqaddasî les emploie dans un sens analogue à celui qu'ils ont ici[4].

(62) C'est là l'idée fondamentale du système des Ismaélîs. Pour eux, tout,

[1] *Exposé*, t. II, p. 388, *note*.

[2] *Trad. allem.* Ire partie, p. 220.

[3] III, 96 et 98.

[4] Cf. *Les oiseaux et les fleurs*, allégories morales publiées par M. Garcin de Tassy, p. 120 et la note, p. 222.

dans l'univers, se divise en externe et en interne, autrement dit en forme et en fond.

(63) Le mot حدود doit être pris ici dans l'acception qu'il reçoit dans le Koran et non dans celle de *ministres*, qu'il a si souvent dans les écrits ismaélîs et druzes.

(64) Mot à mot, dans non un endroit, في غير موضع. Cf. sur cet emploi de غير, *Chrest. ar.* t. I, p. ٥٧, l. 9, ١٥٤, l. 3, et *Maçoudi*, t. VII, p. 152, l. 4.

(65) On trouve en effet dans le Koran des phrases comme celle-ci : « Nous avons voulu combler de nos faveurs ceux qui sont opprimés; nous avons voulu les choisir pour Imâms et les établir héritiers du pays [1]. »

(66) Le verbe صفق, à la IVe forme, signifie *repousser, écarter;* suivi de ان, il est évidemment synonyme de كره ان.

(67) On a vu précédemment que Dieu commence par envoyer un Nâṭiq, pour convier les hommes à la religion littérale, et que ce Nâṭiq remet ensuite les fidèles entre les mains de l'Asâs, qui leur enseigne la doctrine secrète.

(68) Voyez au commencement de ce fragment.

(69) La première science est la religion littérale; la seconde science, العلم الثانى, est la science de l'interprétation allégorique, la doctrine ésotérique.

(70) Voyez plus haut, p. 137. De même que *fils* signifie *adepte*, de même *père* signifie *directeur spirituel.*

(71) Ces derniers mots sont le commentaire de l'expression *colère sur colère.* La première colère est pour les incrédules, avant l'institution de l'Asâs, et la seconde, pour les incrédules, après que l'Asâs a été établi.

(72) Le texte porte وطّا, qui est rendu dans les dictionnaires par *faciliter l'entente d'une chose.*

FRAGMENT IV.

P. 41.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

L'Imâm Mo'izz lidînillâh, émir des croyants (les bénédictions de Dieu soient sur lui!), a dit :

[1] XXVIII, 4.

L'univers s'anéantit sans que l'on sache comment. De même qu'on ne sait que par des preuves qu'il a eu un commencement, de même, on ne sait que par des preuves qu'il finira. Or il faut nécessairement qu'il ait une fin, comme il a eu un commencement, car le commencement ne vient pas après le commencement, mais après la fin, et réciproquement, la fin ne suit pas la fin, mais le commencement. Et, comme nous voyons et savons que les formes de ce monde sont des parties les unes des autres et qu'elles sont composées d'éléments variés et non pas d'un élément unique, nous en inférons qu'il faut au monde un ordonnateur [et, par conséquent, que le monde a été créé et sera détruit].

Ne rapporte-t-on pas que les peuples des temps primitifs avaient le corps plus grand [que le nôtre] et la vie plus longue? Ceci est notoire, connu, car souvent on trouve leurs os qui sont le double des nôtres (1). Si donc notre taille diminue tous les mille ans (et il y a peu de choses que nous ignorions, vu l'antiquité du monde), et si, à mesure que le temps passe sur le [monde], la quantité des hommes diminue, si leur corps s'amoindrit au point qu'enfin le monde ne puisse plus produire un enfant complet, achevé, bien constitué, la procréation décroîtra, puis cessera, et la disparition des créatures arrivera. Ensuite, pour ce monde lui-même (*le globe terrestre*), pendant que la matière commencera à revenir de lui vers l'âme (2), il faudra nécessairement que les temps aient leur cours habituel, sauf le bon plaisir de Dieu, le Très-Haut; la matière diminuera peu à peu, suivant la loi de décroissance qu'on observe pour chaque cycle, jusqu'à ce qu'enfin les formes composées se dissolvent, comme elles s'étaient combinées dans le principe. Et, lorsque chaque forme se sera dépouillée de son type (3), elle sera semblable à la cruche qui

P. 42.

ne sert plus à rien lorsqu'elle est brisée. Cette destruction durera un temps fort long, jusqu'à ce qu'enfin la terre diminue de moitié, puis disparaisse sans laisser de traces. De même, l'immensité de l'univers s'en ira peu à peu jusqu'à ce qu'il n'en reste plus un vestige, et cela, à jamais, dans l'éternité. [C'est à ce moment-là qu'il est fait allusion] dans ces paroles de Dieu, le Très-Haut :

« Dieu reçoit les âmes au moment de leur mort, et celles qui ne meurent pas, pendant leur sommeil. Il garde celles dont il a décrété la mort et renvoie les autres jusqu'à un *terme fixé*[1]. »

Ces paroles ont deux sens. Le premier est qu'au moment où le Septième (4) parvient au degré de Nâṭiq (5), les Hoddjas sont enlevés d'auprès de lui par la mort du *Ta'yîd* (6). Cette mort est celle des Hoddjas, lesquels « ne meurent point pendant leur sommeil. » Les savants disent qu'il y a la mort éventuelle et la mort naturelle. La mort est éventuelle lorsqu'un homme, tiré du sommeil, se réveille; elle est naturelle lorsqu'un homme, tiré du sommeil, ne se réveille plus. Le sommeil est un des genres de la mort, comme l'état de veille est un des genres de la vie. Ainsi donc, au moment où le Nâṭiq est parvenu au degré du Niṭq (7), les Hoddjas sont enlevés d'auprès de lui par la mort éventuelle et non par la mort naturelle. Ce sont les *Adversaires* (8) qui meurent de la mort naturelle : ils meurent et ne se réveillent plus. Voilà le sens des mots : « Il garde celles dont il a décrété la mort (9); » ils désignent ceux qui ne se réveillent pas au moment de l'institution de l'Asâs. Les mots : « et renvoie les autres jusqu'à un terme fixé, » indiquent, entre autres, les Hoddjas qui attendaient que

P. 43.

[1] *Koran*, XXXIX, 43.

l'Asâs fût institué pour eux. Cette attente est une mort éventuelle, de laquelle ils se réveillent quand on les éveille.

L'Imâm Moʿizz lidînillâh (les bénédictions de Dieu soient sur lui!) a dit (10) :

Dieu a établi un ange supérieur (11) pour illuminer la terre vide de science et dépourvue de sagesse. Cet envoyé fait briller la sagesse aux yeux de ceux qui cherchent à se débarrasser [de l'erreur], afin que quiconque est pur de polythéisme, d'incrédulité, de négation et de doute, puisse revenir à la sagesse. Ensuite le premier créateur (12) a confié à certains de ses anges le soin de créer l'univers et de mettre en mouvement le soleil et la lune. Il les a fait tourner dans les signes du zodiaque et dans les mansions pour conduire, par leur moyen, les âmes vers le monde de la délivrance, monde lumineux, leur première demeure, qui est exempt de destruction (13). Or les âmes parviennent à retourner dans leur première demeure en louant Dieu, en le bénissant, en le glorifiant, en témoignant de son unité, et en pratiquant les bonnes œuvres qui les élèvent vers le monde de la glorification. Quant à cette lumière supérieure et pure (14), elle se meut, et ne cesse, par son mouvement, d'élever ce [monde], jusqu'à ce que l'ange qui supporte la terre (15) s'élève lui-même [vers le monde supérieur]. Là le mystère sera dévoilé (16) à chacun des deux mondes, j'entends le monde supérieur où sont les troupes spirituelles, au milieu des sciences transcendantes, le monde de la vérité, et le monde inférieur, monde des corps destructibles. Réfléchis sur l'indication que je te donne par ces allusions et ces expressions, et alors t'apparaîtront le principe de l'unité de Dieu et le but du créateur de l'être et du monde (17). P. 44.

Je t'ai déjà expliqué ce que sont les cinq êtres (18), spirituels, supérieurs, ministres de Dieu et admis en sa présence.

De ces cinq êtres, pures essences, deux sont vivants, l'*Esprit* et l'*Âme;* un est passif (19), la force naturelle, appelée *Matière première* par les anciens philosophes, et de laquelle ont été façonnés les corps composés qui tombent sous les sens; enfin, deux ne sont ni vivants, ni actifs, ni passifs, ce sont l'*Espace* et le *Temps* (20). Quant au Créateur, il est parfait en science et en sagesse et ne peut commettre ni erreur ni oubli. Il connaît toutes choses sans se réunir à elles, et répand ses faveurs sur tous les mondes, comme le soleil répand la lumière de son disque. Ce créateur est la *Raison* parfaite, la pureté véritable (21). Pour l'*Âme*, elle répand la vie, comme le soleil, et c'est la vie universelle et perpétuelle par excellence; mais elle ne *connaît* pas les choses et oscille entre la science et l'ignorance, de même que l'homme, qui tantôt est dans le vrai et tantôt dans le faux. La cause de cette oscillation est que, lorsque l'Âme regarde vers le *Premier* qui est la *Raison première,* elle devient raisonnable et revient à elle, et, lorsqu'elle regarde vers l'âme animale, qui est l'ignorance absolue, elle tombe dans l'erreur et s'oublie. C'est avec amour qu'elle se tourne vers le *Premier,* car elle aspire à s'assimiler à sa nature (22); mais c'est avec répulsion et dégoût qu'elle se laisse entraîner vers le limon matériel; car ce limon est au-dessous d'elle comme le Dâ'î est au-dessous du Hoddjah, le Ma'dhoûn, au-dessous du Dâ'î (23), et le simple initié, au-dessous de ces trois ministres. Or chacun d'eux aspire à s'élever à la nature de celui qui est au-dessus de lui et lui est supérieur. L'Âme tend donc vers l'Esprit (*la Raison*); mais elle penche, d'un autre côté, vers l'âme concupiscente. Alors elle demande à l'Esprit de l'attirer à soi pour la rendre supérieure, humaine (24). Grandes sont sa douleur et sa souffrance de voir qu'elle ne produit sur l'âme animale et sur les autres choses créées que des effets bornés

P. 45.

par son manque de moyens et de forces, d'une durée éphémère, et constamment détruits et gênés. Ces moyens [dont nous parlons] sont l'esprit (*la raison*), la sagesse, la science, la puissance, la grâce divine qui assiste, et leur utilité ne cesse jamais; au contraire, elle va s'augmentant et s'accroissant, même parmi les corps célestes, vivants, spirituels. Ces moyens sont désignés par le terme général de *Kalimah* (*parole*) (25), et voici ce qu'en a dit le Très-Haut : « Les paroles (*Kalimât*) de ton Seigneur sont le comble de la vérité et de la justice [1]. » Alors le *Premier* (*la Raison universelle*), [touché des prières de l'Âme], répand sur l'Âme sa grâce, et cela sert à l'élever au-dessus de la matière et à déchirer les voiles qui l'enveloppent : le temps et le lieu. L'Âme ne cesse point [de travailler à sa délivrance] jusqu'à ce qu'elle se sépare du monde inférieur, monde des corps formés d'os corruptibles, de chairs grossières, de nerfs et de veines. Elle se délivre de ce [monde] pour se diriger vers une existence éternelle, vers un monde pur, dans lequel il n'y a ni dissensions, ni violences, ni vieillesse, mais, au contraire, une santé éternelle, des jouissances stables et des profits durables.

Quant à l'Âme dépravée (26) qui penche vers l'âme concupiscente, elle aspire toutefois à s'élever à la nature de la Raison. Elle sent ses mauvaises actions et ses vices; elle les connaît et sait que le retour [dans l'autre monde] ne s'accomplit définitivement que par la science véritable (27). Elle reste donc abasourdie, déçue, et pleure sur elle-même, ainsi que l'a dit le Dieu très-haut : « Dieu leur fera voir leurs œuvres et ce sera pour elles un sujet de désolation [2], » à cause de ce qu'elles ont fait et parce qu'elles ne seront pas semblables à l'Esprit qui est science et raison, et cherche nécessairement à se délivrer du

P. 46.

[1] *Koran*, VI. 115. — [2] *Ibid.* II, 162.

monde périssable. Quiconque saisira bien ce que je viens de dire et comprendra avec sa raison ce que je viens d'indiquer obtiendra la vie éternelle, verra ses peines cesser, goûtera des joies et des plaisirs parfaits, et échappera à l'étreinte des gens malfaisants et à la corruption des gens adonnés aux passions. Mais quiconque ne se délivrera pas des passions inhérentes à l'essence des corps grossiers ne cessera de souffrir, malgré une tranquillité éventuelle. Il sera comme celui qui, fuyant l'ardeur du feu, jouit de la fraîcheur de la neige, tant que la neige ne fait que calmer la chaleur de son corps; mais, quand le froid de la neige l'a saisi, il retourne à la chaleur du feu. Derechef, la violence du feu le pénètre et son ardeur le décompose peu à peu (28) : celui-là ne sait pas. Au contraire, les âmes favorisées de la science seront dans la jouissance et dans la joie, au milieu de plaisirs de toute sorte, « elles ne craindront rien et ne seront point affligées[1]. » Loin de là, les âmes de ceux qui ignorent ces choses habiteront le monde de l'erreur et seront plongées dans les chagrins et les soucis (29). C'est ainsi que l'homme endormi rêve à ses soucis, à ses peines et à ses chagrins, qui ne le quittent pas plus que s'il était éveillé. Telle est la condition de toute âme individuelle, et c'est pourquoi nous employons une comparaison, afin de te faire comprendre l'état de l'âme dans l'autre monde, après qu'elle s'est séparée du corps. Cette comparaison est celle du dormeur dont sont engourdis tous les organes destinés à remplir les fonctions les plus délicates [de la vie]. Les autres fonctions subtiles sont dirigées par la *Raison* et par l'*Âme raisonnable,* et le corps reste comme un vase vide de son contenu. C'est alors l'âme sensitive (30) qui le gouverne, car c'est elle qui l'entretient et c'est par elle qu'il vit et subsiste. Considère bien! Ne vois-tu pas

P. 47.

[1] Ce passage revient fréquemment dans le Koran.

que ta personnalité, lorsqu'elle se dégage [de la matière], est comme le temps (31) qui n'a nullement besoin d'un corps? L'âme raisonnable dirige seulement le corps, tandis qu'elle ne fait qu'un avec toi (32). Tu vois les choses [dans ton sommeil] comme le fou qui ne dispose pas de sa volonté, soit pour s'asseoir, soit pour marcher. Et c'est pourquoi tu as... (33) qui la presse (*la Raison*) de te ramener à l'endroit dans lequel tu es emprisonné, car, si l'on te donnait le choix de ton séjour, tu ne choisirais certes pas de retourner dans ton corps. Mais tu trouves en toi l'âme sensitive. Tu reviens donc dans le corps; celui-ci s'éveille et tu t'éveilles en même temps. Alors le mouvement est rendu au corps, et ce mouvement, c'est toi, car, si le corps est l'inertie, tu es la vie pour lui, et, si tu viens à en disparaître, il se décompose. En supposant même, d'ailleurs, que le corps fût un tout indivisible (34), il serait la mort absolue (35).

Voici ce qui se passe au terme de ton retour dans l'autre monde. L'âme raisonnable entraîne avec elle l'âme sensitive; les composés se dissolvent, disparaissent et s'évanouissent; les essences subtiles se réunissent entre elles et vont ensemble au monde de l'éternité; les organes corporels des sens se détruisent et les essences subtiles, telles que les sens, l'esprit et l'âme, retournent dans l'autre monde. Alors l'homme devient un être parfait, pur, doué de puissance. Dans cet état, il est plus savant, plus spirituel (أنفس), plus éloquent, parle mieux, P. 48. se souvient mieux et est toujours sincère, car il n'est plus sujet à l'erreur ni à l'oubli. Les éléments et les forces naturelles n'ont plus d'action sur lui et ne l'impressionnent plus. Il ne peut se détruire ni changer; au contraire, il devient un esprit indivisible, une substance indivisible, une lumière indivisible, impérissable et immortelle. Si, au moment de sa mort, il est

digne de la récompense, il vit dans les délices; mais, s'il mérite le châtiment, il endure de pénibles souffrances (36). « Or Dieu dirige qui il veut dans le droit chemin[1] (37). »

NOTES DU FRAGMENT IV.

Ce fragment me paraît être un spécimen de ce que Maqrîzî appelle *conférences de la sagesse*. On sait que, sous les khalifes Fatimites, les initiés ismaélîs se réunissaient dans un local affecté à des séances secrètes pour y entendre des conférences sur divers points de la doctrine, composées tantôt par le Dâ'i 'd-do'ât, tantôt par le khalife lui-même, en sa qualité d'Imâm[2].

(1) Ces os étaient sans doute ceux d'animaux antédiluviens.

(2) Dans le système des Ismaélîs, la Matière, étant considérée comme une émanation de l'Âme universelle, devait un jour rentrer en elle et celle-ci, à son tour, dans la Raison universelle.

(3) Le texte porte خلا بطبعه. L'expression خلا ب a, entre autres sens, celui d'omettre, négliger, et le contexte prouve qu'ici elle est synonyme de خلا عن.

(4) Le *Septième*, سابع, est le dernier des Imâms qui viennent après chaque Nâṭiq.

(5) Ceci nous apprend que tout Nâṭiq commençait par être le dernier des Imâms du précédent Nâṭiq; ainsi Mahomet n'était devenu Nâṭiq que vers quarante ans. Avant cette époque, il était septième Imâm de Jésus-Christ. Cette transformation de l'Imâm, incarnation de l'Âme universelle en Nâṭiq, représentant de la Raison universelle, était destinée à figurer le retour de l'Âme universelle vers la Raison universelle, au moment où elle réussissait à s'y assimiler. On verra plus bas que tous les ministres aspirent sans cesse à s'élever au grade, à la nature de celui qui leur est supérieur, de même que chaque émanation primitive tend à retourner vers sa source.

(6) J'ai déjà dit que le تاييد est l'inspiration divine. Les Hoddjas sont les ministres subordonnés à l'Imâm. Aussitôt que le septième Imâm est devenu Nâṭiq et abolit la religion de son prédécesseur pour y substituer la sienne,

[1] *Koran*, passim. — [2] Cf. *Chrest. ar.* I, p. 142; *Exposé*, t. I, p. CCLXXIV.

qui est en progrès sur la dernière, tous les ministres subalternes disparaissent et attendent la venue du nouvel Asâs, premier des sept Imâms, qui doit leur enseigner la nouvelle loi religieuse, ou plutôt leur en donner l'interprétation. Ils meurent donc, mais pour revivre à un moment donné, et cette mort prend le nom de *mort du Ta'yîd*, c'est-à-dire, de mort apparente, ou sommeil, pendant lequel les Hoddjas reçoivent l'inspiration de la Raison universelle, incarnée dans le Nâṭiq, inspiration qui leur est nécessaire pour comprendre la nouvelle doctrine.

(7) Le *Niṭq*, d'où le mot Nâṭiq, est la faculté de parler, et ici, la faculté de prophétiser, le don de prophétie.

(8) C'est le seul endroit de nos textes où il soit question des *Adversaires*, du moins où ils soient désignés sous le nom de اضداد. Nous savons par les livres des Druzes que ces *Adversaires* ou *Rivaux* sont la personnification des ténèbres de l'ignorance, opposées à la lumière de la Raison, et, en général, la personnification du principe du mal, opposé à celui du bien. On peut lire en détail le récit de la production des Rivaux dans l'*Exposé de la religion des Druzes*, t. II, p. 46 et suiv. et dans la *Théogonie des Druzes*, publiée et traduite par H. Guys, p. 4 et suiv.

(9) Je supprime les mots « et renvoie les autres jusqu'à un terme fixé, » que le texte ajoute, parce qu'ils reviennent immédiatement après, avec leur interprétation.

(10) Tout ce qui suit est l'interprétation du second sens dont est susceptible le verset précité du Koran, bien que Mo'izz ne le dise pas explicitement. On verra que les mots : « Dieu reçoit les âmes au moment de leur mort, » et « il garde celles dont il a décidé la mort, » s'appliquent cette fois aux âmes parvenues ici-bas à leur plus haut degré de perfection, et qui ne doivent plus revenir sur terre pour y expier leurs fautes; tandis que les mots : « ainsi que celles qui ne meurent point, pendant leur sommeil, » et « il renvoie les autres jusqu'à un terme fixé, » s'appliquent aux âmes des méchants, qui, après avoir séjourné dans une sorte de purgatoire (cf. note 29), reviendront habiter ce monde, jusqu'à ce qu'elles se soient perfectionnées, ce qui, pour quelques âmes, n'arrivera qu'au terme fixé, c'est-à-dire, à la fin du monde. Dans le dernier paragraphe, Mo'izz explique ce qui se passe à la mort, et répète que les âmes des bons seront plongées dans des délices, tandis que les âmes des méchants souffriront dans l'autre monde (avant de se réincarner). Au commencement de cette

seconde partie du fragment, Mo'izz rappelle les principaux points du système cosmogonique des Ismaélîs.

(11) Cet ange supérieur est la Raison universelle créatrice, désignée un peu plus bas sous le nom de premier créateur, parce que c'est elle qui crée et non pas Dieu. Les Ismaélîs, croyant que Dieu était dépourvu d'attributs, prétendaient que tous les attributs revenaient à sa première hypostase, la Raison universelle[1]. — En général, par le mot ملائكة, anges, il faut comprendre, dans les écrits philosophiques, les émanations de Dieu, et les intelligences qui gouvernent l'univers[2]. Quant aux Musulmans, ils étaient persuadés que le plus petit atome de l'univers était confié à un ange. Qazwînî rapporte un hadîth ainsi conçu : « Le ciel gémit sous le poids et il est bien juste qu'il en soit ainsi, car il n'y a pas un empan dans le ciel sur lequel on ne trouve un ange agenouillé ou prosterné[3]. » Plus loin, Qazwînî ajoute : « On prétend qu'il n'y a pas un atome des atomes de l'univers auquel ne soit préposé un ou plusieurs anges, pas une goutte d'eau qui n'ait son ange pour la faire descendre des nuages et la déposer à l'endroit que Dieu lui a assigné. Si telle est la condition des atomes et des gouttes d'eau, que penser des sphères, des planètes, de l'air, des nuages, des vents, des pluies, des montagnes, des mers, des sources, des fleuves, des mines, des végétaux et des animaux ! » A la page suivante, on trouve encore d'autres détails sur les anges. Les anges étaient divisés en plusieurs classes, dont la plus élevée était celle des مقرّبون ou rapprochés de Dieu. Ces مقرّبون portaient le Trône de Dieu et recevaient les hommages des autres anges. Ils étaient au nombre de quatre et avaient, le premier, la forme d'un homme, le second, la forme d'un taureau, le troisième, la forme d'un aigle, le quatrième, la forme d'un lion, comme les animaux de l'Apocalypse. Au jour du jugement dernier, ils devaient s'adjoindre quatre nouveaux anges, pour accomplir cette parole du Koran : « Il y en aura, ce jour-là, huit qui porteront le trône de Dieu[4]. » Après eux venaient : l'ange appelé *Roûh* (Esprit), ainsi nommé parce que chacun de ses souffles produisait une âme; *Asrâfil*, messager de Dieu, qui conduisait les âmes dans les corps; *Djebrîl*,

[1] Cf. la note 1 du fragment v.

[2] Maïmonide explique cela en détail dans la deuxième partie du *Guide des égarés*. (Cf. p. 66 et suiv. de la traduction.)

[3] عجائب المخلوقات, édit. Wüstenfeld, p. ٥٥.

[4] LXIX, 17.

dépositaire de la révélation; *Mîkâyîl*, qui apportait aux corps et aux âmes leur nourriture quotidienne, matérielle et spirituelle; *Azrâyîl*, dont les pieds touchaient aux fondements de la terre et la tête au plus haut du ciel, qui conduisait les âmes, après leur mort, en paradis ou en enfer. Puis il y avait les *Chérubins*, occupés uniquement à célébrer les louanges de Dieu; les anges des sept planètes, dont les noms sont énumérés par Qazwînî; les deux *Secrétaires*, حفظة, qui inscrivaient les actions des hommes; les *Observateurs*, معقّبات, qui épiaient les moindres gestes et les moindres paroles des hommes; *Monkir* et *Nakîr*, qui interrogeaient les âmes dans le tombeau; les *Voyageurs*, سيّاحون, qui parcouraient la terre pour savoir quand les hommes prononçaient le nom de Dieu et le priaient; *Hâroût* et *Mâroût*, qui, ayant offensé Dieu, étaient condamnés à rester enfermés dans un puits, près de Babylone, jusqu'au jour du jugement dernier; enfin les anges qui prenaient soin de tous les êtres en général.

(12) Cf. la note précédente, au commencement.

(13) Dans la philosophie du moyen âge, on croyait que c'était le mouvement imprimé aux sphères par les intelligences dites séparées qui occasionnait tous les mouvements de formation et de destruction sur la terre, et faisait progresser les âmes[1]. Cette théorie se retrouve naturellement chez les Ismaélîs, et Schahristânî l'expose ainsi : « La Raison universelle est, d'après leur système, la première chose créée; elle produit, à son tour, la seconde âme (l'Âme universelle), qui est imparfaite, et dont le rapport avec la Raison est celui du germe avec la créature développée. La seconde âme cherche donc à atteindre à la perfection de la Raison, et il résulte de là que le mouvement est sa première nécessité. Puis les sphères célestes sont produites et se meuvent en cercle, sous l'impulsion de l'âme. Ensuite naissent les éléments simples, qui se meuvent en ligne droite, également sous l'impulsion de l'âme[2]. »

(14) Cette lumière est la Raison universelle.

(15) Sur cet ange, voyez les *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoûn, traduits par M. de Slane, I, p. 2, note.

[1] Cf. *Journal asiat.* février-mars 1873, p. 171 et suiv.

[2] Traduction allemande de Haarbrücker, I[re] partie, p. 222; cf. Schmölders, *Essai*, etc., à l'article des Ta'limites, et Salisbury, *Journ. of the am. or. soc.* t. II, p. 265, 300 et suiv.

(16) C'est-à-dire qu'à ce moment toutes les âmes comprendront Dieu et le mystère de la création. Ce moment est appelé كشف, terme que les Druzes emploient dans le sens de triomphe de la religion unitaire [1], mais qui se retrouve chez les Soûfîs avec la même acception que lui donnent les Ismaélîs [2].

(17) Par ces mots : « Réfléchis sur l'indication, etc. » Mo'izz laisse entendre que ses paroles ont un double sens. En effet, la description qu'il donne de la création du monde s'applique également, si l'on veut, à la doctrine ismaélie. L'ange supérieur que Dieu a établi pour illuminer la terre, et qui désigne la Raison universelle, peut représenter le Nâṭiq ou son successeur l'Asâs. La lumière supérieure qui ne cesse, par son mouvement, d'élever le monde, est l'Imâm, remplaçant du Nâṭiq, qui fait monter les adeptes de degré en degré, jusqu'à ce qu'ils les aient amenés au dernier degré d'initiation (كشف), symbole du moment où l'âme recevra, après la mort, communication des mystères de Dieu. Quant à ces mots : « Alors t'apparaîtra le principe de l'unité de Dieu, » ils signifient que, lorsque l'adepte aura constaté l'identité de la doctrine avec la création, il reconnaîtra que Dieu est un dans tout ce qu'il fait. On sait que, pour les Ismaélîs comme pour les Soûfîs, l'unité de Dieu se prend dans un sens tout particulier. « Le mot توحيد, dit S. de Sacy, dans le Pend-Nâmeh [3], *unité*, ou, si l'on osait le dire, *unification*, signifie, dans les écrits des Sofis, dépouiller l'essence divine de toutes les idées que peuvent se former l'esprit et l'imagination de l'homme. » Cette définition est d'ailleurs empruntée à Djordjânî, et l'on peut y ajouter que le Tawhîd est la croyance que Dieu ne fait qu'un avec sa création.

(18) Il s'agit ici des cinq émanations primitives qu'on rencontre généralement désignées sous les noms de Sâbiq, Tâlî, Djedd, Fath et Khiyâl, et dont Mo'izz va faire connaître la véritable nature. S. de Sacy, qui a puisé ses renseignements dans Maqrîzî et Nowaïrî, et a suivi les traités des Druzes dans l'explication qu'ils donnent des trois derniers noms, a reconnu combien ces sources étaient insuffisantes, et s'est borné à traduire : « Le Précédent, le Suivant, l'Application, l'Ouverture et le Fantôme, » sans chercher

[1] *Exposé*, t. I, p. CCCCLXXV.

[2] *Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn*, trad. I, p. 227 et III, p. 90.

[3] P. LXII, note *p*. Cf. *Prolégomènes*, t. III, p. 99, note, et p. 100.

ce que désignaient ces termes. Il est probable qu'on ne les employait qu'en présence des initiés des classes inférieures et que, dès que l'initié pouvait recevoir la révélation complète de la doctrine, on lui apprenait que ces cinq ministres ne sont autres que les cinq êtres primitifs, admis par les philosophes, et appelés par Mo'izz : Raison universelle ou Esprit, Âme universelle, Matière première, Espace et Temps[1]. Les Sabéens de Harrân admettaient aussi cinq êtres primitifs, comme le montre le passage suivant de Kâtibî, traduit par Schmölders et reproduit par Chwolson, dans le tome II de son ouvrage sur les Sabéens : « Les Hernânites (Harrânites) prétendent qu'il y a cinq êtres primitifs, dont deux vivants et actifs, un passif, et deux ni vivants ni actifs. Les deux êtres vivants et actifs sont *Dieu* et l'*âme*. L'âme est le principe de vie des corps matériels et célestes, la cause de l'apparition du monde. Le troisième être primitif est la *matière*, qui est passive, par cela seulement qu'elle reçoit les formes du distributeur des formes. Les deux derniers êtres primitifs sont le *temps* et l'*espace*. L'existence primitive de ces êtres est nécessaire par les raisons suivantes : 1° Un Dieu producteur est indispensable, parce que les choses possibles doivent aboutir en dernière instance à un être nécessaire de lui-même et par lui-même; 2° L'âme est primitive; car, si elle ne l'était pas, elle devrait être matérielle, puisque toute chose temporellement née participe de la matière et du temps : or une âme matérielle est une absurdité; 3° Si la matière n'était pas primitive, il lui faudrait une autre matière, à celle-ci une troisième et ainsi jusqu'à l'infini; 4° Si le temps avait eu un commencement, il aurait été précédé d'un non-temps : or ceci est une contradiction; car sa non-existence aurait été antérieure à son existence, en sorte qu'il y eût eu avant le temps un autre temps qui aurait renfermé le temps non-existant. Or, de même qu'il n'y a pas de commencement pour le temps, de même il n'y a pas de fin; car, s'il n'existait plus après son existence, sa non-existence serait temporellement postérieure à son existence, c'est-à-dire, sa non-existence tomberait dans un temps existant. Donc le temps est nécessaire de lui-même; 5° Le même raisonnement s'applique à l'espace. Si l'espace avait apparu quand il n'y avait pas encore un *dessus* et un *dessous*, un côté

[1] On peut lire un exposé de la production de ces émanations, conforme à celui de Mo'izz, dans un morceau de provenance ismaélie traduit par E. Salisbury, *Journ. of the am. or. soc.* t. II, p. 300 et suiv. On observera, toutefois, qu'il n'y est pas question du *temps*.

droit et un côté gauche, où aurait-il pu se manifester? » — La différence entre le système des Harrânites et celui des Ismaélîs consiste en ce que les Ismaélîs remplacent Dieu par la Raison et font successivement émaner l'Âme de la Raison, la Matière première de l'Âme, etc. De plus, ils croient que toutes les émanations rentreront un jour en Dieu.

Quant à l'origine des trois noms *Djedd*, *Fath* et *Khiyâl*, elle est obscure.

(19) Le texte porte تفعل, faute évidente du copiste. J'ai rétabli la vraie leçon منفعل, *elle est passive*.

(20) Le mot que je traduis par *temps* est ملا; au duel, il désigne le jour et la nuit[1]. Il ne faut pas le confondre avec ملاء, qui s'entend de l'univers, formé de sphères nombreuses contenues les unes dans les autres, entre lesquelles il n'y a point de creux ni de vide, mais qui s'enceignent exactement, appliquées les unes aux autres[2]. — Sur le mot خلاء, *vide* ou *espace*, cf. Djordjânî, p. ١٠٥.

(21) Mo'izz appelle créateur la Raison universelle. C'est que, dans son système, Dieu était dépouillé de tout attribut, منزّه, et ne pouvait créer lui-même.

(22) Mot à mot, aspire à son *ipséité*, car c'est ainsi qu'on devrait traduire هويّة, probablement formé du pronom هو[3]. — En ce qui concerne la théorie exposée ici que l'Âme et les autres êtres primitifs, ainsi que leurs représentants sur terre, cherchent à s'élever jusqu'à la Raison, à s'assimiler à elle, on sait qu'elle est empruntée aux idées qui avaient cours dans toute la philosophie musulmane. Maïmonide nous dit, dans le *Guide des égarés*, que les sphères célestes ont une âme, principe de leur mouvement, et un intellect au moyen duquel elles conçoivent l'idée de ce qui forme l'objet de leur désir; cet objet désiré est Dieu, premier moteur de toutes choses, qui agit sur les sphères par l'intermédiaire des intelligences séparées, objets respectifs du désir particulier de chaque sphère[4].

(23) Les Ma'dhoûns sont donc bien des Dâ'ïs d'une classe inférieure, comme l'avait supposé S. de Sacy[5].

[1] Cf. *Vie de Timour*, éd. Manger, t. I, p. 552, l. 4.

[2] *Djordjânî*, au mot الملاء, et *Guide des égarés*, t. I, p. 356, 357.

[3] Cf. *Prol. d'Ibn Khaldoûn*, t. IIIe part. p. 95 n.; *Djordjânî*, p. ٢٣٩, l. 4, ٧٢٨ et ٢٩٥.

[4] Cf. *Guide des égarés*, IIe partie, ch. IV, et *Journal asiatique*, février-mars 1873, p. 152, 153 et 171 et suiv.

[5] *Exposé*, t. II, p. 389 et 395.

(24) L'âme humaine est l'âme jointe à la Raison, النفس الناطقة.

(25) En général, le mot *kalimah* s'entend, chez les Ismaélîs et les Druzes, de toutes les manifestations de Dieu. On le trouve avec ce sens déjà dans le Koran[1].

(26) L'Âme, on l'a vu plus haut, oscille entre la Raison et la Matière. Mo'izz suppose ici le cas où l'Âme incline vers la Matière. Il est presque inutile de faire observer que, dans ce fragment, le mot *Âme* désigne à la fois l'Âme universelle et les âmes individuelles. Quant à l'âme animale, ou concupiscente, dont il a déjà été question plus haut, on sait que les philosophes arabes l'envisageaient comme une force, produite par l'Âme universelle, qui naissait à l'occasion du corps et mourait avec lui. C'est ainsi que Mo'izz la considère, car il l'oppose à l'âme raisonnable.

(27) Ce passage fait allusion à la croyance des Ismaélîs que les âmes pouvaient venir se réincarner sur terre, lorsqu'elles ne s'étaient pas assez perfectionnées dans un premier séjour ici-bas. (Voyez les fragments XI, XII, XVI.)

(28) Mot à mot, successivement. Je suppose que l'expression du texte اوّلا اوّلا est synonyme de اوّلا فاوّلا.

(29) Les âmes des méchants souffriront, après la mort, dans une sorte de purgatoire; mais elles viendront ensuite se réincarner. (Cf. note 27.)

(30) Cf. le fragment VII, note 3.

(31) Sur le mot ملا, voyez la note 20.

(32) Je rends ainsi les mots وهى المتّصلة بك, qui signifient : « elle est jointe à toi sans solution de continuité. » En effet, d'après les Ismaélîs, l'âme raisonnable de chaque homme est, pour ainsi dire, un rayon de l'Âme universelle, qui ne se sépare point de sa source. Sur le mot متّصل, cf. *Guide des égarés*, t. I, p. 234, et *Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn*, trad. III[e] part., p. 94 et 122.

(33) Je dois omettre un mot, qui, dans le ms., est malheureusement rendu illisible par une tache d'encre.

(34 et 35) Pour faire comprendre la pensée de Mo'izz, je suis contraint de traduire de deux manières différentes le mot كلّى.

(36) On verra ailleurs que ces souffrances et ces délices sont purement morales. (Cf. surtout le fragment VII, 14[e] question.)

(37) Cette dernière phrase, empruntée au Koran, signifie, dans le lan-

[1] Cf. XVIII, 109; XXXI, 26.

gage allégorique des Ismaélîs : Dieu sauve ceux qui reconnaissent l'Imâm véritable. (Cf. le fragment II, note 21.)

FRAGMENT V.

P. 48. CHAPITRE : CONVERSATION INTIME DE MOʿIZZ LIDÎNILLÂH AVEC DIEU.

Voici ses paroles :

Mon Dieu! Je ne faisais qu'un avec toi, avant que tu te manifestasses en moi par ta division (1). Tu as produit de moi tes créatures, tu as fait émaner de moi ton monde, en essence, en noms (2) et en attributs. Je ne suis pas réuni à toi et je ne suis pas séparé de toi (3), car je suis un aspect (4) de ton être; je rentrerai en toi lorsque tu feras passer à un autre la figure (5) et le commandement (6). Transmets (ou crée) la forme à ton gré, et donne la lumière divine à qui tu veux, suivant qu'il l'aura mérité par ses actions, car nous ne réunissons pas [à nous tous] le poids d'un atome (7).

Mon Dieu! Je suis comme toi, grand, dans ton pouvoir suprême. Je suis ta puissance (8), ta démonstration, ta volonté et ton lieu (9).

Mon Dieu! Accorde [aux hommes] de me connaître (10), sauve-les et fais briller tes lumières. Quant à moi, je te retrouverai après que tu m'auras fait savoir le moment de l'entrevue; alors je mourrai et je disparaîtrai (11).

Mon Dieu! Quiconque ne te connaît point sera anéanti et quiconque me connaît dans mon principe et célèbre tes louanges prospérera et vivra à jamais.

Mon Dieu! Un autre que toi-même peut-il te connaître; un autre que toi-même peut-il s'approcher de toi (12)? Ceux qui P. 49. se soustraient à l'obéissance qu'ils te doivent et à celle qu'ils

doivent à tes ministres (13) et à tes saints se dirigent-ils vers toi?

Mon Dieu! C'est par toi que je montre le chemin [qui conduit vers toi]; je viens de toi et je retourne vers toi.

Mon Dieu, moi seul je suis ton voile, et comment parvenir à toi sans porte (14)? Je viens de toi, puisque je tends vers toi et que tu es [le but de] mon aspiration (15), et tu es moi, puisque j'ai la puissance et la grandeur, et puisque c'est moi qui ai créé, par toi, tes saints, tes anges (16) et tes prophètes. Je suis toi, puisque je te connais et que toi seul peux te connaître et t'approcher de toi-même par ta réunion avec tes ministres et tes saints (17).

Mon Dieu! Quelque nombreuses que soient les individualités, elles sont toi *non particularisé* (18). Quant à moi, je procède de toi, car je m'engage avec tes ministres dans le bon chemin [qui conduit vers toi] et je m'assieds sur ton trône (19).

Mon Dieu! Tu m'as fait sortir de toi comme forme extérieure, doué d'un attribut tel que toutes les créatures ont été créées en même temps (20); tu es en moi intérieurement et je suis en toi extérieurement (21).

Mon Dieu! Tu as créé par moi toutes les créatures et tu as tiré de moi tous les envoyés et tous les prophètes (22). Je suis un fils pour toi et tu es mon père. Je suis par rapport à toi comme est l'effusion de la lumière, dont l'éclat est incessant, [par rapport à sa source]. Or la lumière émise ne peut être que la lumière (23), et tout ce qui est dans le feu se fond, puis disparaît et s'évanouit (24).

Mon Dieu! Les chefs de l'ignorance, les aveugles, les égarés, les incrédules et les dénégateurs se détournent de toi, et cependant ils sont sortis du néant vers l'existence et sont dans le néant (25).

Mon Dieu ! Je reviendrai vers toi, et, par toi, j'entrerai en toi, car je suis ta puissance extérieure et c'est par moi que se manifestent tes signes éclatants [1].

P 50

Mon Dieu ! Tes épreuves me sont dues, car ces épreuves sont les douceurs par lesquelles tu marques ta satisfaction. Mon âme sort de toi et reviendra à toi.

Mon Dieu ! Je me suis manifesté aux créatures, afin qu'elles te connaissent par l'intermédiaire de tes ministres; mais je te dérobe à leurs yeux lorsqu'elles persistent à te nier, entraînées par l'orgueil loin de leur père. Elles ne trouveront jamais de directeur pour les guider. C'est toi qu'elles rejettent en me rejetant, puisque je suis toi, puisque mon existence extérieure vient de toi, et puisque tu es présent en moi.

Mon Dieu ! Je suis le trône, le lieu, le temps et l'époque (26), le créateur des corps graves (27). Par toi, je connais l'avenir et le passé.

Mon Dieu ! Je suis ton nom et la création de ton nom (28). Je suis celui qui t'annonce, celui qui t'indique, qui indique ceux qui t'indiquent (29). Or quiconque s'attachera à tes ministres sera sauvé. La forme (30) sera rappelée à toi dans l'autre monde; elle seule est le voile qui te cache et toi seul peux tenter de l'atteindre [et de le soulever]. Tu n'as pas d'autre nom que moi qui doive être craint [2] et adoré. Je suis le maître de la vie éternelle; l'essence des Nâṭiqs et le Verbe sont en moi (31).

Mon Dieu ! Tu empêches les philosophes qui te nient de comprendre ton essence, puisqu'ils ne se dirigent pas vers ton voile (32). Tu les écartes de ta connaissance, puisqu'ils n'entrent pas auprès de toi en passant par ta porte (33) : ils périront, car ils auront nié ta parole (34), et ils se perdront, car ils auront été impuissants à te connaître.

[1] Ou : tes ministres. Cf. note 34. — [2] Mot à mot : obéi.

Mon Dieu! Tu es mon essence, mon âme, ma source (35), ma sainteté, mon verbe, ma splendeur (36). N'es-tu pas caché en moi, et moi, ne te manifesté-je pas? Ne résides-tu pas en moi, et ne fais-je pas briller ton éclat? Je te contemple dans ta parole (37) divine et dans ta parole sainte, dans ton essence éternelle, future et passée, universelle, et dans ta lumière. Tu te manifestes par moi et je me manifeste par toi (38). Par moi, tu défends et tu ordonnes. Quiconque me connaît sait donc que tu es sans attributs (39), et quiconque parvient à toi par l'intermédiaire de mes ministres te connaît. Quant à moi, je sais que tu es *autre* que moi, afin que tu puisses être ta multiplicité (40), et je sais que tu n'es *pas autre* que moi, afin que tu puisses être ton unité absolue (41). D'abord, je ne faisais qu'un avec toi, — c'est à bon droit qu'on peut affirmer cela de moi, — puis tu m'a émis de toi, mais sans séparer mon existence de la tienne. J'espère que tu me feras revenir en toi, et, lorsque tu m'appelleras, j'irai vers toi. Je procède de toi comme la lumière émise du flambeau procède du flambeau, sans fractionnement et sans mélange.

P. 51

Mon Dieu! Le fidèle est dans le vrai lorsqu'il dit à son père : « Mon Dieu! Je viens de toi et je suis dirigé vers ta connaissance; je vais à toi, tout repentant, je m'efforce de parvenir jusqu'à toi, par toi (42), venant de toi. Si je pèche contre toi je périrai et serai anéanti; si je deviens le sectateur d'un autre que toi, je serai polythéiste et manquerai à l'obéissance que je te dois, je le sais et le comprends. Mon Dieu! Peu s'en est fallu que mon âme ne restât ignorante, ne perdît de vue le fond de ta science et n'en vînt à te nier, telle a été la grandeur de l'épreuve que tu lui as imposée (43); mais finalement, elle a rejeté tout souci, grâce à la bienfaisante lumière de ta connaissance que tu lui as accordée; tu l'as attirée à

toi (44), et ses forces ont été ravivées (45) par une lumière venue de ta science. J'ai suivi cette lumière après m'être égaré; je me suis repenti, lorsque tu m'as envoyé tes consolations, par un effet de ta bonté. Mon âme a été conduite dans le droit chemin, après t'avoir nié : accorde-lui le séjour constant au milieu des jouissances éternelles et arrache-la au châtiment. »

P. 52.

Mon Dieu ! Les impuissants ont montré la faiblesse de leur conception en disant que l'attribut ne peut atteindre le créateur. S'ils avaient su que [par ces paroles mêmes] ils confessaient mon existence, par toi (46), et que leur dénégation même était l'affirmation [de ce qu'ils niaient] !

Mon Dieu ! Peuvent-ils te connaître ceux qui ne sont pas des tiens et considèrent comme absurde la croyance qu'ils sont toi !

Mon Dieu ! Assurément tu ne transmets point (ou ne crées point) la forme (47) comme il ne te plaît pas (48), mais lorsque tu le juges convenable; car, si tu ne lui avais pas accordé une conformité avec toi, elle ne serait pas, et si tu ne lui avais pas attribué une communauté d'origine avec toi, elle serait rejetée au loin (49).

Mon Dieu ! Combien il se trompe celui qui nie pouvoir connaître que son âme vient de toi ! Combien il est injuste celui qui ne te connaît point par toi-même (50), alors qu'il n'existe que par toi et par moi qui suis ton voile (51), et alors qu'il est enveloppé dans ton voile (52). Or tu es le Voyant, sans mouvement (53).

Mon Dieu ! Les ignorants se sont refusés à chercher la science auprès de tes ministres, et ils la cherchent sous la couronne des rois (54). Ils voient tes ministres et pourtant ils te nient.

Mon Dieu ! Ceux qui possèdent la vérité t'adressent la parole et disent : Ô producteur de l'*unité* sans comparaison avec aucun

nombre (55), c'est encore par ta puissance qu'existe la *multiplicité;* nous t'invoquons! Quiconque te connaîtra comme venant de toi-même et retournant vers toi-même (56) retournera aussi vers toi!

Mon Dieu! Les âmes sont stupéfaites en cherchant à te concevoir; les regards sont éblouis à ta vue.

Mon Dieu! Les ignorants ont dit de ta connaissance qu'elle est inexplicable, ils ne savent point.

Mon Dieu! Quiconque en invoquera un autre que toi périra; mais quiconque te connaîtra d'une connaissance véritable aura la conviction que tu es l'éternel et le dispensateur des bienfaits.

Mon Dieu! Tu leur parais être au-dessus des minarets, et ils s'imaginent qu'ils t'atteignent en atteignant les éléments (57). P. 53. Ce sont des sectateurs du *Taschbîh* et du *Tamthîl* (58), qui détruisent la doctrine du *Tanzîh* et du *Tahṣîl* (59).

Mon Dieu! Ils sont impuissants à établir à côté de toi des compagnons (60). Ils ne savent point distinguer la vue d'un fait de son récit (61). Or le regard (*la spéculation*) est un voile qui te laisse deviner, non un voile qui te cache absolument (62); le visible (63) te contient, mais n'est pas en toi (64).

Mon Dieu! Prétendre qu'on ne te connaît point, c'est te nier; te servir sans l'intermédiaire de tes ministres, c'est aller vers un néant. Je suis celui que n'atteignent point les regards, mais qui les atteint. Je suis le *bon*, le *savant :* ces attributs sont ma forme, la forme visible qui n'est autre que tes ministres supérieurs (65).

Mon Dieu! Je suis dirigé par la réalité de ta connaissance, et j'éloigne de toi les impuissants, sois béni et exalté!

Mon Dieu! Tu es *toi* et le *lieu* (66), car le lieu est un signe de l'émanation (67) et la répétition de la pensée suppose le

lieu (68). Le lieu est le *centre* (69) et ce qui te sert d'indication (70).

Mon Dieu! Toutes les fois que je produis de moi une forme, je la produis semblable à son principe, au fond, pour pouvoir la transporter hors de moi. Or j'ai le pouvoir de faire ce que je veux (71).

NOTES DU FRAGMENT V.

Rousseau n'a traduit que les premières lignes de ce fragment. On remarquera qu'il est en prose rimée.

(1) On voit par cette phrase, et d'ailleurs par tout ce morceau extrêmement alambiqué, que Moʿizz se considérait, en sa qualité de septième Imâm[1], comme une incarnation de la Raison universelle, première émanation de Dieu et sa manifestation extérieure, mais qui ne faisait qu'un avec lui avant qu'il la produisît au dehors par un acte de volonté appelé *Amr.* Tout ce fragment est destiné à montrer que Dieu a deux aspects, l'un invisible, incompréhensible, l'autre possédant tous les attributs divins et se manifestant au dehors : la Raison universelle. De là la confusion perpétuelle que fait à dessein Moʿizz entre lui et Dieu. Un pas de plus, et il aurait pu s'annoncer comme étant la divinité ineffable elle-même. Ce pas, Hâkim-biamrillâh le fit, et c'est le dogme nouveau de l'incarnation de Dieu, dont l'idée seule aurait épouvanté un Ismaëlî, qui sépare profondément le système des Druzes de celui de leurs prédécesseurs.

Les mots par lesquels Moʿizz désigne son union primitive avec Dieu et sa séparation d'avec lui, signal de la création, sont رتق et فتق. Ils sont empruntés au Koran[2] et s'appliquent, dans ce livre, à la création du monde. *Ratq* y est synonyme de chaos et *Fatq* s'entend de l'acte par lequel Dieu sépara la terre du ciel. Voici le verset : « Les infidèles ne voient-ils pas que les cieux et la terre formaient un chaos (*Ratq*) et que nous les avons *séparés?* » Les Soufis avaient deux *états* (حال) correspondant au *Ratq* et au *Fatq* de Moʿizz; ce sont le جمع et la تفرقة, *union* et *séparation*, sur lesquels on peut consulter une note de S. de Sacy[3].

[1] Cf. l'Introduction, p. 13.

[2] xxi, 31. Cf. *Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn*, trad. t. III, p. 100.

[3] *Notices et Extraits*, t. XII, p. 50 du tirage à part, note 3.

(2) Les noms de Dieu sont, on le sait, au nombre de 99[1]. D'après le système ismaéli ils s'appliquent non pas à Dieu, mais à ses émanations, d'où la phrase de Mo'izz : « Tu as fait émaner de moi ton monde en essence, en noms et en attributs. » La même idée revient à la fin de ce fragment.

(3) En philosophie, متّصل, *réuni*, et منفصل, *séparé*, s'entendent des quantités continues, comme l'espace et le temps, et des quantités discrètes, comme les nombres[2]. Mo'izz veut dire qu'il n'est, par rapport à Dieu, ni dans la même relation qu'une quantité continue avec elle-même, ni dans celle d'une quantité discrète avec l'unité, ou, plus simplement, que la Raison universelle, dont il est l'incarnation, ne peut être envisagée comme ne faisant qu'un avec Dieu, puisqu'elle a une existence séparée, ni pourtant comme en étant séparée, puisqu'elle n'a d'existence que par lui et n'en est qu'un aspect. Pour exprimer la manière dont la Raison procède de Dieu, les Ismaélîs citent l'exemple de la lumière qui sort d'une lampe sans que la flamme de la lampe soit amoindrie et sans que la lumière émise ait un éclat moins vif que celui de sa source et en soit détachée. On retrouvera cette comparaison plus loin dans ce fragment.

(4) Je paraphrase le texte pour faire comprendre la pensée de l'auteur. L'expression : اذ انا بك تبعيض signifie, mot à mot, « car je suis distinct (de toi) *par toi*, » c'est-à-dire, mon existence n'a d'autre essence que la tienne, sans quoi, mon être procéderait de lui-même et serait un autre Dieu.

(5 et 6) Le texte porte عند النقلة والتفويض. Le mot *Tafwîdh* signifie confier l'exécution d'une chose à quelqu'un, ce qui justifie notre traduction : « Lorsque tu feras passer à un autre le commandement. » Quant au mot نقلة, transfert, synonyme de نقلة الصورة, transfert de la forme ou de la figure, il désigne la réincarnation de la Raison sous la *figure* d'un nouveau Nâṭiq ou d'un nouvel Imâm. Mais نقلة الصورة est susceptible d'une autre interprétation, celle de : création des formes extérieures. En effet نقل, en parlant de Dieu, est transporter la forme ou Raison, substance de l'Univers, hors de lui, la manifester. Les Ismaélis, symbolisant toutes choses, comparaient sans doute l'acte de la production des êtres hors de Dieu au transfert de la Raison, d'un Nâṭiq à un autre, et considéraient probablement l'apparition d'un nouveau prophète ou le choix d'un nouvel Imâm comme

[1] *Bibl. or.* au mot Esma.

[2] Cf. *Guide des égarés*, t. I, p. 234 et *Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn*, trad. t. III, p. 94 et 122.

figurant la création, qui, dans leur système, était une émanation matérialisée de Dieu, conséquemment une sorte d'incarnation de la divinité. J'ai donc traduit l'expression نقلة الصورة par transmettre (ou créer) la forme dans deux passages de ce fragment; car, dans les deux cas, l'expression me paraît susceptible du double sens que je viens d'indiquer. Cependant un endroit d'un fragment traduit par Salisbury pourrait sembler décisif en faveur de la traduction *transfert de la forme*, c'est-à-dire, passage de l'Imâmah d'un personnage à un autre. (Cf. *Journ. of the am. or. soc.* t. III, p. 187.) Quant aux passages de ce fragment où cette expression revient, le premier vient immédiatement après تفويض, le second, p. 172, à la note 47; cf. aussi la note 71.

(7) Ces mots, qu'on rencontre plusieurs fois dans nos fragments, sont empruntés au Koran.

(8) Puissance, قدرة, est un terme technique, chez les Ismaélîs et les Druzes[1], pour désigner l'incarnation de la Raison, ou simplement la Raison; il en est de même de tous les noms d'attributs divins, parce que les attributs appartiennent, on l'a vu, à la Raison universelle. Ainsi les mots *démonstration*, *volonté*, *lieu*, sont synonymes de *puissance* et signifient tous : Raison, incarnation de la Raison (cf. note 66).

(9) Cf. sur ce mot la note 66.

(10) En sa qualité d'Imâm, Moʿizz pouvait seul montrer aux hommes le chemin du salut.

(11) Il s'agit ici, bien entendu, de la personnalité de Moʿizz.

(12) Ce qui signifie en réalité : « Moi seul, Moʿizz, je puis te connaître; moi seul, je puis m'approcher de toi, » grâce à la confusion que fait Moʿizz entre les deux aspects de Dieu. (Cf. note 17, et Salisb. *loc. cit.* t. III, p. 170.)

(13) Il y a حدود dans le texte. Sur ce mot, cf. la note 12 du fragment II.

(14) Le *voile* est une expression symbolique désignant l'aspect visible de Dieu, ou Raison universelle, qui dérobe à la conception l'aspect invisible de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même. La *porte* est encore un nom de la Raison et de son incarnation Moʿizz, par lequel il faut passer pour s'élever à la connaissance de Dieu, connaissance purement négative, puisqu'elle consiste à savoir que Dieu est incompréhensible et que tout ce qu'on peut dire de lui se rapporte en réalité à sa manifestation extérieure, la Raison.

[1] Cf. *Exposé*, t. II, p. 240, note 2.

(15) En effet, dans le système de l'émanation, tout ce qui est émané de Dieu tend à remonter vers sa source. Ce que j'ai traduit par la phrase : « puisque je tends vers toi, etc. » est, dans le texte, بحيث النهوض والهمّة. Le nom d'action نهوض signifie *se lever pour aller vers quelqu'un*, et همّة est ainsi défini par Djordjânî : « Action du cœur de se diriger du côté de la Vérité (Dieu) de toutes ses forces spirituelles, afin d'acquérir la perfection pour soi ou de l'obtenir pour un autre que soi. » همّة est donc l'élan du cœur vers Dieu et نهوض en paraît synonyme.

(16) Sur le mot *anges*, cf. la note 11 du fragment IV.

(17) Ce passage rend compte de l'interprétation que j'ai donnée, plus haut, de la phrase : « Un autre que toi peut-il te connaître, etc. » (Cf. la note 12.)

(18) Ce qui signifie que Dieu a deux aspects : l'unité et la multiplicité, et que la multiplicité ou Univers est l'émanation de Dieu.

(19) C'est toujours la même idée qui revient. On ne peut dire de Dieu, inaccessible à l'esprit et dépourvu d'attributs, qu'il s'assied sur son trône ; quand on s'exprime ainsi, c'est de la Raison universelle qu'on parle. Le trône عرش, ou empyrée, était d'ailleurs considéré par d'autres philosophes musulmans comme le séjour de la Raison [1].

(20) Cet attribut est celui de créateur.

(21) La Raison est Dieu se manifestant au dehors et Dieu est le *substratum* de la Raison.

(22) Les docteurs musulmans enseignaient que Dieu avait d'abord créé la lumière, de laquelle il avait tiré l'âme de Mahomet, puis celle des autres prophètes et envoyés [2]. Dans le système des Ismaélîs, c'est bien aussi la lumière qui s'est manifestée en premier lieu, mais cette lumière est la Raison universelle.

(23) Je suis contraint de rendre le mot فيض de différentes manières, pour faire comprendre la pensée de l'auteur.

(24) On peut supposer que Mo'izz donne ceci comme une preuve que tout vient de la lumière et y retourne. Pour conserver la gradation des idées, j'ai dû placer *se fond* avant *disparaît* et *s'évanouit*. Dans le texte, ذاب est rejeté à la fin pour rimer avec غاب.

[1] Cf. *'Abd ar-Razzâq et son Traité de la prédestination et du libre arbitre, Journal asiatique*, février-mars 1873, p. 177. — [2] *Bibl. or.* au mot Mohammed.

(25) Ils sont dans le néant, comme toute personnalité, parce que Dieu est nécessairement tout et qu'aucune existence ne peut subsister en dehors de lui. (Cf. le fragment VIII.)

(26) Voyez à ce sujet la note 8.

(27) Le texte porte المتقلات. On se serait attendu à trouver un mot terminé en ان pour la rime, mais je ne sais quelle conjecture proposer.

(28) Ton nom signifie « ta forme extérieure, » la création de ton nom signifie « l'Univers. »

(29) C'est-à-dire, qui désigne ceux qui doivent t'indiquer aux autres; ce sont les ministres de la religion.

(30) Comme nous l'avons fait observer, le mot *forme*, صورة, est synonyme de Raison et par suite de création. On verra dans le fragment VII, réponse à la 26ᵉ question, que la Raison est appelée صورة الامر, forme de l'acte de volonté par lequel Dieu produisit la Raison. Quant aux mots : « La forme sera rappelée à toi, » ils font allusion au moment où la création rentrera dans le sein de Dieu.

(31) Le mot Nâṭiq est tiré de نطق, parler, d'où نُطق, parole, verbe. Les prophètes sont ceux qui font connaître la parole de Dieu.

(32) On a vu que le voile est un des noms de la Raison. (Cf. note 14.)

(33) Cf. la note 14.

(34) On peut encore traduire : « car ils auront méconnu tes ministres. » En effet, كلمة a souvent, chez les Ismaélis, le sens de manifestations divines et de ministres de Dieu, comme آية d'ailleurs. Sur كلمة, cf. le fragment VI, note 25.

(35) Mot à mot, ma mine.

(36) Sur le mot انس, que je rends par splendeur, cf. la définition d'Ibn Arabî, *apud* Flügel, *Kitâb al-ta'rîfât*, p. ٢٨٧.

(37) Parole est synonyme de manifestations et de ministres.

(38) Cf. la note 21.

(39) En effet, tous les attributs divins appartiennent à la Raison et non à Dieu. Cette doctrine des Ismaélîs prend le nom de تنزيه, de نزّه dépouiller (Dieu de ses attributs).

(40) Mot à mot, « afin que tu puisses être tes nombres. » Mo'izz veut dire qu'il faut que Dieu soit *autre* que la Raison pour que la Raison ait une existence sensible, qui est en même temps celle de l'Univers, la multiplicité;

car, si la Raison ne formait qu'un avec Dieu, aucun attribut n'existerait et ce serait l'anéantissement de la création. Les Ismaélîs poussent si loin ce qu'ils appellent dépouillement des attributs, qu'ils reconnaissent en Dieu une unité différente de celle que nous concevons, parce que, disent-ils, l'unité que nous concevons est relative à la multiplicité. Cette même idée est longuement développée dans le *Guide des égarés* de Maïmonide. Mo'izz dira plus bas : « O producteur de l'unité, sans comparaison avec aucun nombre ! »

(41) Il s'agit ici de l'unité absolue de Dieu, الوحدة المطلقة, dont je viens de parler, dans laquelle disparaît la Raison elle-même et, par suite, la création. Ainsi, d'un côté, la Raison et l'Univers qu'elle produit sont distincts de Dieu; mais, à un autre point de vue, ils sont lui. C'est ainsi, pour me servir d'une comparaison, que les trois côtés d'un triangle ont une existence propre, mais limitée, déterminée, et comprise dans l'unité du triangle. Si la Raison ne tirait pas son existence propre de Dieu, elle serait par elle-même, et, au lieu d'un Dieu unique, il y en aurait deux. Mais, au contraire, elle est, par rapport à Dieu, comme la lumière réfléchie ou émise, par rapport à sa source. Elle ne diffère de sa source que par un simple attribut, celui d'être émise.

(42) *Par toi* signifie ici *par moi*, grâce à la confusion que fait Mo'izz entre Dieu et la Raison.

(43) Cette épreuve est sans doute l'existence terrestre.

(44) Le verbe جذب, attirer, a un sens spécial chez les mystiques. 'Abd ar-Razzâq définit ainsi le terme جذبة, qui en dérive : « Cela consiste en ce que l'adorateur de Dieu est rapproché de lui par une faveur de la providence divine qui lui est accordée chaque fois qu'il en a besoin dans son acheminement vers Dieu par les différentes stations, et cela sans peine et sans effort de sa part[1]. »

(45) Le verbe que je traduis ainsi est تلطّف. Les dictionnaires n'attribuent point ce sens à la cinquième forme, mais elle paraît bien signifier *être affiné, rendu subtil.* En effet لطيف a souvent l'acception de *subtil;* لطيفة, comme terme philosophique, désigne tout principe subtil. Dans les Voyages d'Ibn Djobaïr, لطّف se rencontre avec le sens de *faire habilement, finement*

[1] Ed. Sprenger, p. ١v, n° ٥٠ ; *Notices et Extraits*, t. XII, p. 43, note 2 du tirage à part, et *Pend-Nameh*, p. lvj.

(p. ٣٧), تلطّف, avec celui d'*agir adroitement* (p. ٢٩٢; cf. Beladori, Gloss., et Koran, xviii, 18).

(46) Ceci est presque un jeu de mots. Mo'izz croit, aussi bien que les impuissants dont il parle, que Dieu n'a pas d'attributs, mais, en revanche, tous les attributs appartenant à la Raison et la Raison étant le créateur, les impuissants susdits se trouvent affirmer en réalité ce qu'ils croient nier.

(47) Sur cette expression, cf. la note 5.

(48) Le ما, dans le texte, est مصدرية.

(49) Ce qui signifie, ainsi que j'ai eu plusieurs fois déjà l'occasion de le dire, que, si la création ou les ministres de Dieu n'étaient pas tirés de la substance de la Raison, aspect visible de Dieu, ils n'existeraient pas, ou, en traduisant نقلة الصورة par *transfert de l'Imâmah,* que l'Imâmah ne peut être transmis qu'à certaines personnes choisies par Dieu.

(50) C'est-à-dire, ici encore, par moi, par mon intermédiaire.

(51) Voyez la note 14.

(52) C'est-à-dire, alors qu'il est créé par la Raison universelle.

(53) Car le mouvement appartient à la Raison, non à Dieu.

(54) Allusion, je suppose, à la sentence attribuée à Ali : الناس على دين ملوكهم, « les hommes suivent la religion de leurs rois. » Sa'adî la cite dans la préface du Gulistân, et Ibn Khaldoûn en développe le sens dans ses Prolégomènes[1].

(55) Cf. note 40.

(56) Cette phrase résume la théorie des Ismaélîs sur la création. Dieu fait émaner de lui toutes choses, et les choses, par réaction, tendent à revenir vers lui. Cette idée est d'ailleurs empruntée aux doctrines néoplatoniciennes et justifiée par un célèbre passage du Koran : « Dieu fait émaner la création, puis il la fait rentrer[2]. »

(57) C'est-à-dire, ils te prennent pour le soleil, ou croient que tu résides réellement dans les cieux, et te confondent avec les éléments.

(58) Le *Taschbîh* est la doctrine qui assimile Dieu à l'homme, ou anthropomorphisme; le *Tamthîl* est la doctrine qui compare Dieu à quelqu'une des choses créées.

(59) Le *Tanzîh* est la doctrine des Ismaélîs qui consiste à dépouiller Dieu de tout attribut pour en revêtir sa manifestation extérieure, la Raison. Le

[1] Cf. *Chrest. ar.* t. I, p. 386. — [2] x, 4.

Tahṣîl paraît signifier la connaissance de Dieu par *acquisition* de la science que communique l'Imâm. Le *Tahṣîl* serait donc synonyme du *Ta'lîm* ou dogmatisme, terme d'où s'est formé le nom de *Ta'lîmîs* qui désigne les Ismaélîs.

(60) Le texte porte اثبات النفر, ce qui peut faire supposer que Mo'izz a en vue le dogme de la Trinité. En effet, نفر désigne au moins *trois* personnes[1].

(61) On trouve souvent dans les auteurs arabes la phrase suivante ليس الخبر كالعيان : « Autre chose est de voir soi-même une chose ou d'en entendre parler. »

(62) Mo'izz veut dire que par la spéculation on peut s'assurer de l'existence de Dieu, en avoir la notion, bien que la spéculation soit un voile, c'est-à-dire, ne nous permette de contempler que la Raison, manifestation de Dieu, sous laquelle se cache le Dieu invisible et incompréhensible. J'ai dû paraphraser le texte pour le rendre intelligible. Il porte فالنظر حجاب عنك لا لك, et il est permis de supposer que حجاب عنك signifie « un voile qui s'écarte pour te laisser entrevoir. » On sait que la 7e forme de حجب, suivie de عن, est synonyme de انجلى.

(63) Le visible, mot à mot, le *vu*, المنظور, désigne ici la création.

(64) En effet, le visible contient Dieu, qui en est le *substratum*, mais n'est pas en lui, puisque Dieu est sans attributs. Cet argument est dirigé contre ceux qui prêtent à Dieu une forme sensible.

(65) C'est toujours la même idée qui revient, à savoir, que les attributs divins appartiennent non pas à l'essence de Dieu, mais à ses manifestations extérieures.

(66) C'est-à-dire, tu es à la fois invisible et visible. Le lieu مكان est la Raison universelle incarnée dans la personne de Mo'izz. S. de Sacy a déjà expliqué le sens de مكان et d'autres termes analogues[2].

(67) Ceci veut dire que l'existence de la Raison est la preuve qu'il y a eu émanation divine.

(68) Cette phrase est très-obscure; j'avoue ne pas comprendre ce que Mo'izz entend par répétition de la pensée, تكرير الفكر.

(69) Le centre est l'Imâm.

[1] Cf. *Darrat al-Ghawwâṣ*, éd. Thorbecke, p. 52 du texte.

[2] Cf. *Exposé*, t. I, p. 17 et 18. et la note 8 de ce fragment.

(70) Parce que c'est l'Imâm qui dirige vers Dieu.

(71) Voici ce que paraît signifier cette phrase. Mo'izz veut dire que la Raison universelle a décrété que toutes les formes, c'est-à-dire tous les êtres, seraient produites de sa substance même, afin qu'elle pût avoir une action sur elles et les transporter au dehors, c'est-à-dire les manifester, ou bien, en adoptant l'autre sens dont est susceptible l'expression نقلة الصورة, transmettre l'Imâmah à un nouvel Imâm [1]. Le mot que je traduis par *conforme* est أَبْدَعُ, et je dois ajouter que, ne l'ayant trouvé nulle part avec ce sens, c'est uniquement par conjecture que je le rends ainsi. Quant à الخفيّا, *au fond*, mot à mot, *secrètement*, je l'ai rencontré dans le *Kitâb at-ta'rifât;* mais je n'ai pas noté l'endroit. Les mots « J'ai le pouvoir de faire ce que je veux » sont empruntés au Koran, XI, 109; LXXXV, 16.

FRAGMENT VI.

P. 53. CHAPITRE : PAROLES DE L'ÉMIR DES CROYANTS, SON SALUT SOIT SUR NOUS [2] !

J'ai cherché l'élévation, je l'ai trouvée dans l'humilité.

J'ai cherché l'amitié, je l'ai trouvée dans la sincérité.

J'ai cherché la domination, je l'ai trouvée dans la science.

J'ai cherché la noblesse [3], je l'ai trouvée dans la piété.

J'ai cherché le secours, je l'ai trouvé dans la patience.

J'ai cherché la manière d'adorer Dieu, je l'ai trouvée dans la crainte de Dieu.

J'ai cherché la richesse, je l'ai trouvée dans le contentement de ce qu'on a.

J'ai cherché comment il fallait remercier Dieu, j'ai trouvé que c'était par la satisfaction.

J'ai cherché le repos, je l'ai trouvé dans l'abandon de l'envie.

[1] Cf. la note 5 et la trad. à la note 47.

[2] Ce sont probablement des maximes de Mo'izz lidînillâh, imitées de celles qu'on attribue à Ali.

[3] On peut aussi traduire : « J'ai cherché à obtenir de Dieu le don des miracles, كرامة. »

J'ai cherché à fuir la jalousie, j'ai trouvé qu'il fallait la solitude.

J'ai cherché la possession, je l'ai trouvée dans la continence.

J'ai cherché le bien-être, je l'ai trouvé dans le silence.

J'ai cherché la compagnie, je l'ai trouvée dans la récitation du Koran.

J'ai cherché à dissiper l'engourdissement[1], j'ai trouvé qu'il fallait prononcer le nom de Dieu.

J'ai cherché la libéralité, je l'ai trouvée dans les âmes généreuses.

J'ai cherché Sa miséricorde, Il nous l'accorde constamment.

FRAGMENT VII.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX;
C'EST DE LUI QUE NOUS IMPLORONS LE SECOURS!

P. 54.

Le Scheikh très-excellent (Dieu ait pitié de lui) a dit: « Les questions et les dissertations suivantes traitent de la connaissance de l'âme (1). » Il y a appliqué des arguments et en a fait quarante articles (2) qu'il a expliqués avec la plus grande clarté et fondés sur les plus évidents axiomes. Ces articles exposent la connaissance de l'âme raisonnable (3) et celle des sciences générales qui ont pour but de prouver l'excessive unité de Dieu et son entière privation des attributs (4). Voici ces articles :

Il commence par dire : « Louange à Dieu qui embrasse en lui toutes les essences, qui est dépourvu de tout attribut, de parties et de touts, qui est inaccessible à l'imagination et à la compréhension, qu'on ne peut désigner par aucun signe ni par aucun terme! Je célèbre ses louanges, confessant mon impuissance et implorant son assistance, afin qu'il m'accorde

[1] Qui s'empare du dévot, pendant les longues veilles.

la bonne direction et la saine conduite. Que Dieu protége le messager des bonnes nouvelles, l'avertisseur, la lumière éclatante, Mahomet, le dernier des prophètes, ainsi que sa famille vertueuse et pure!

P. 55.

PREMIÈRE QUESTION.

Et l'assistance nous vient de Dieu.

Qu'est-ce en réalité que l'existence?

RÉPONSE.

Sache que l'existence est, en réalité, et d'après l'explication de la Tarîqah (5), tout ce que démontre la spéculation et ce que reconnaît l'expérience (6).

II^e QUESTION.

Quel est le sens du mot néant?

RÉPONSE.

Sache que le néant est un nom auquel ne correspond rien de réel, un mot qui ne correspond à aucun sens (7).

III^e QUESTION.

Quelles sont les divisions de l'existence et la réalité de Dieu?

RÉPONSE.

Il y a trois mondes existants : 1° le monde des sens et de l'imagination (8), soumis à l'influence des cieux tournants et dominé par les forces de la nature et les éléments; 2° le monde de la Raison [universelle], angélique, spirituel, qui s'élève au-dessus de l'influence des sphères tournantes et des incertitudes de la compréhension humaine; 3° le monde universel, divin, qui s'élève au-dessus du monde de la Raison et du monde sensible, puisque c'est lui qui les gouverne et les produit tous deux (9).

Sous un autre point de vue, l'existence a trois modes : 1° le mode nécessaire, 2° le mode possible (contingent) et, 3° le mode impossible. Le mode nécessaire est celui par lequel une chose ne peut être autrement qu'elle n'est. Dans les nombres, par exemple, le nombre qui est plus grand que *quatre* et plus petit que *six* [est nécessairement *cinq*]. C'est le mode des choses que nous connaissons par la spéculation. Le mode possible est celui par lequel une chose peut être possible ou peut ne pas être possible. C'est le mode des choses que nous apprenons par le témoignage d'autrui et par l'expérience; il admet [dans les objets] l'augmentation et la diminution. Le mode impossible est celui par lequel l'existence d'une chose est impossible. Par exemple, celui qui prétendrait [aujourd'hui] pouvoir se déterminer à un acte d'après *tous* les motifs à la fois, *hier*, en personne — ce qui est complétement absurde — [dirait une chose rentrant dans ce mode]. Le mode nécessaire est celui du créateur, le mode possible, celui de la création, et le mode impossible, celui d'une œuvre qui n'aurait pas de créateur. P. 56.

IV^e QUESTION.

L'existence extérieure est-elle une production qui s'ajoute à l'essence de l'être (*Dieu*), ou ne fait-elle qu'un avec son essence?

RÉPONSE.

Quant à l'existence du créateur, aucune production ne vient s'ajouter à son essence, car le créateur est à la fois l'être et la création, il est vivant et n'a point d'associé dans sa divinité (10).

V^e QUESTION.

L'homme a-t-il pour attribut l'être ou le néant?

RÉPONSE.

Sache que l'homme est un composé de deux êtres (11), l'être sensible et l'être spirituel. Son existence sensuelle consiste dans ses sens, et son existence spirituelle dans sa raison et dans son âme. Son existence sensuelle a un commencement et une fin, et ceci est une preuve de la survivance de l'âme, après qu'elle s'est séparée du corps.

VI^e QUESTION.

Lorsque l'âme s'associe au corps (12), y a-t-il création au commencement, puis se séparent-ils à la fin?

RÉPONSE.

Leur association au commencement prouve qu'ils sont tous deux créés (13); mais leur séparation n'est pas une séparation réelle entre le spirituel et le corporel (14) : ceci est une preuve que l'âme seule retourne dans l'autre monde et non le corps.

VII^e QUESTION.

Y a-t-il conformité de nature entre l'âme végétative (15), l'âme sensitive et le corps, en raison de leur union sous la forme naturelle et dans le composé corporel?

RÉPONSE.

Leur association est un effet de la Sagesse divine. Le siége P. 57. de l'âme végétative est le foie et celui de l'âme sensitive, le cœur (16); c'est pourquoi ces deux âmes vivent tant que vit le corps et périssent quand il périt; mais il n'y a pas, rigoureusement parlant, de conformité de nature entre l'âme [végétative et sensitive] et le corps; autrement, les animaux n'auraient point leur part d'existence (17). Sache cela.

VIII[e] QUESTION.

Pourquoi l'âme raisonnable est-elle associée au corps, puisqu'il n'y a entre eux aucune conformité de nature?

RÉPONSE.

Avec l'aide de Dieu et l'instruction (18) de son Walî (*l'Imâm*).

Sache que l'âme raisonnable n'entre pas dans le corps et ne s'en sépare conséquemment point [au moment de la mort], mais qu'elle l'illumine comme le soleil éclaire un mur; or on sait qu'entre le soleil et le mur il n'y a aucune conformité de nature. Le mur *acquiert*, par la radiation du soleil, de l'éclat et de la lumière; de même l'âme fait acquérir la vie et la beauté à ce qu'elle éclaire (*le corps*) (19).

IX[e] QUESTION.

La forme humaine n'a-t-elle pas reçu en partage des traits caractéristiques auxquels on ne peut opposer ceux d'aucun autre animal (20)?

RÉPONSE.

Sache que la forme humaine réunit toutes les perfections, de même que la Raison première renferme en elle la perfection et le parachèvement; c'est pourquoi la forme humaine reçoit le rayonnement (21) de la Raison et est, dans le monde corporel, le représentant de la Raison dont le séjour est le monde spirituel. La Raison est une forme droite, tendant vers son créateur; de même la forme humaine a le port droit (22), par la force de la chaleur qu'elle renferme (23) et cherche son élément (24). C'est pourquoi l'on dit que la forme humaine a été créée sur un noble modèle, suivant cette parole du Prophète: «Certes, Dieu a créé Adam à son image.» Le Pentateuque a dit aussi: «Ô homme! Je t'ai jeté dans un moule

sacré. » Sous un autre point de vue, la forme humaine a été créée à l'image de la vie terrestre et du retour dans l'autre monde (25); or aucune forme ne la surpasse en beauté ni en excellence, et là-dessous gît un mystère caché et une science dont la connaissance est indispensable à tout être doué de la raison, grâce à la forme humaine qu'il a reçue et dans laquelle il habite (26).

P. 58.

Xe QUESTION.

Quelle est la preuve de la survivance de l'âme raisonnable, après la destruction du corps ?

RÉPONSE.

Sache que l'âme raisonnable est vivante par essence, virtuellement savante, naturellement active. Or la vie présente est un accident et les accidents sont périssables. L'âme subsiste donc comme ordonnatrice de la matière façonnée, car il est impossible que ce qui est façonné soit séparé de ce qui façonne (27). Sous un autre point de vue, l'âme raisonnable est une force divine, et le corps, une force naturelle; cela établit l'impérissabilité de l'âme et la destructibilité du corps. Sous un autre point de vue encore, l'âme raisonnable est une substance simple, et le corps une substance composée; or tout composé se dissout et s'annihile, tandis que la substance simple est une essence unique qui subsiste de la subsistance de son élément. Efforce-toi de *concevoir* cela, car l'âme raisonnable ne se *voit* pas dans la demeure des sens (*la terre*), tant qu'existe le corps.

XIe QUESTION.

L'âme raisonnable ne se voit-elle pas dans la demeure des sens, tant que le corps existe ?

RÉPONSE.

Sache que, tant qu'elle réside dans la demeure des sens, tant que le corps existe, l'âme raisonnable ne se voit pas, de même que le fœtus qui doit sortir du sein de sa mère ne perçoit aucune forme, ne jouit pas de son complet développement et ne souffre aucunement de son imperfection. Puis, quand il est sorti du sein de sa mère, il voit, entend, sent, goûte, touche, parle et *voit* sa forme, jouissant ainsi de son complet développement. Telle est l'âme raisonnable, dans la demeure des sens, sous le joug de la nature, enveloppée par le corps (28) comme le fœtus par sa membrane. Elle ne voit pas sa forme, ne jouit pas de son complet développement et ne souffre pas de ses imperfections; mais, aussitôt qu'elle a quitté le corps, elle voit sa forme, jouit de sa perfection, embrasse toutes les choses créées, par la force de sa conception et dans la plénitude de son essence, voit les âmes ses sœurs, fréquente ses semblables et ses pareilles, et contemple son créateur. Ses jouissances sont doublées, ses joies se multiplient, et sa beauté se manifeste.

P. 59.

XII^e QUESTION.

L'âme raisonnable peut-elle donc *ressentir* les joies parfaites de la récompense et la douleur du châtiment [dans la vie future], après qu'elle s'est dépouillée de la *sensibilité,* s'est désassociée du corps et débarrassée des sens ?

RÉPONSE.

L'âme sensitive n'apprécie une jouissance ou une douleur qui lui parvient que tant qu'elle est associée au corps, occasion de son existence, car elle n'existe que tant qu'il existe, et périt quand il périt. Le corps participe donc à toutes les modifica-

tions de l'âme sensitive, et celle-ci ne perçoit aucune jouissance ni aucune douleur sans que le corps s'y associe, y participe et y concoure. Mais l'âme raisonnable est une substance simple, subsistant par son essence même et ne réclamant aucun associé, aucun aide. Elle jouit dans son essence et souffre dans son essence. De plus, le bonheur de la récompense et la douleur du châtiment sont deux principes subtils, de même nature que l'âme, et [la preuve en est], comme nous l'avons déjà vu, que [même] l'âme sensitive jouit et souffre plus dans son sommeil qu'à l'état de veille, car alors la jouissance et la souffrance pénètrent son essence, sans passer par l'intermédiaire d'un corps. Elle les éprouve alors dans son essence même. Et la preuve que la récompense et le châtiment sont deux principes subtils, de même nature que l'âme, est P. 60. dans ce fait que l'homme, à l'audition d'une bonne nouvelle, en est plus réjoui et plus charmé que par le manger et le boire; de même, il ressent une douleur plus vive, une souffrance plus poignante en apprenant une mauvaise nouvelle qu'en recevant des coups de bâton. Comprends cela pour être dans la bonne voie.

XIV[e] QUESTION[1].

En quoi consistent réellement la récompense et le châtiment?

RÉPONSE.

Sache que le châtiment consiste réellement pour l'âme à ne pas atteindre son complet développement et à ne point parvenir à la situation glorieuse [à laquelle elle est apte]. La preuve en est que le corps [lui-même] est au comble de l'aise, lorsque, possédant tous ses organes et tous ses membres,

[1] La XIII[e] question manque dans le texte, ainsi que la réponse.

pénétré par le principe vital et dirigé par lui, il peut circuler parmi tous les êtres et les percevoir en quelque lieu qu'ils se trouvent. Qu'il n'en soit pas ainsi, et le voilà incomplet, souffrant, malheureux. D'un autre côté, la récompense consiste réellement pour l'âme en ce qu'elle contemple son Seigneur, selon son pouvoir, sa proximité de lui, et suivant qu'elle est plus ou moins admise en la présence de Sa Sainteté. Le châtiment réel consiste en ce que Dieu se dérobe à elle et l'éloigne de lui, d'après cette parole du Très-Haut : « Assurément ce jour-là, ils seront séparés de la vue de leur Seigneur par un voile. Ensuite ils seront précipités en enfer. On leur dira : « Voici le châtiment que vous traitiez de mensonge[1]. » Nous le répétons, la vue de sa condition sublime est le comble des vœux de l'âme et son but extrême ; sa proximité de Dieu est le dernier terme de sa joie, tandis que son éloignement de lui est son plus grand tourment, la privation de sa présence est sa torture et son châtiment. Comprends cela pour être dans la bonne voie. P. 61.

XV[e] QUESTION.

Comment l'âme raisonnable parvient-elle à la perfection ?

RÉPONSE.

Sache (puisse Dieu t'enseigner le bien !) que l'âme arrive à la perfection en étudiant les sciences théologiques, les connaissances divines, en s'occupant avec ardeur de tout ce qui peut lui donner l'intelligence de l'unité de la création (29), en se délivrant des actes sensuels, en cherchant ici-bas la révélation du monde surnaturel (30).

XVI[e] QUESTION.

Par quoi l'âme raisonnable acquiert-elle la vie éternelle ?

[1] *Koran*, LXXXIII, 15-17.

RÉPONSE.

Avec l'aide de Dieu et l'instruction (31) de son Walî (l'*Imâm*).

L'âme acquiert la vie éternelle en s'abandonnant sincèrement à la direction des ministres de Dieu (32), en persévérant dans la connaissance de l'unité du Seigneur éternel, en se rendant maîtresse des sciences véritables, en se libérant des actes de la vie animale, en étudiant les sciences qui traitent de l'universel, en fuyant la passion, en se revêtant de la piété comme d'un vêtement.

XVII[e] QUESTION.

Par quoi l'âme raisonnable se rend-elle digne de demeurer éternellement dans l'autre monde?

RÉPONSE.

Sache que l'âme se rend digne de demeurer éternellement dans l'autre monde, par son obéissance et sa soumission [ici-bas]. Le séjour éternel lui est garanti, pourvu qu'elle obéisse à son Seigneur et l'adore, et pourvu qu'elle s'engage dans le chemin qui conduit à l'Excellent, incarné et caché, qui institue les ministres de Dieu (l'*Imâm*), en cherchant à se rattacher au monde supérieur et à se soustraire à la domination de la nature et des cieux tournants.

XVIII[e] QUESTION.

Comment l'âme raisonnable s'élève-t-elle graduellement jusqu'au royaume des cieux, flotte-t-elle dans le monde supérieur, et marche-t-elle dans la voie de Dieu et conformément à ses décrets?

P. 62.

RÉPONSE.

Elle obtient cela en se dégageant des liens de la nature, en

chevauchant le Borâq (33) de la loi religieuse, et en se tenant humble et soumise devant son Seigneur. Sache cela pour être dans la bonne voie.

XIX[e] QUESTION.

Comment l'âme raisonnable parvient-elle à ne plus être qu'une pure essence (34) et devient-elle lumineuse?

RÉPONSE.

Sache (puisse Dieu t'enseigner le bien!) qu'elle arrive à cet état de pure essence par la connaissance même de son essence et la conception des sciences qui s'y rattachent. Alors elle voit sa propre forme et contemple sa propre beauté; le reflet de la Raison, qui tombe sur elle, la rend lumineuse, son imagination devient plus vaste, sa pensée plus lucide, et elle distingue clairement le vrai [du faux].

XX[e] QUESTION.

Comment l'âme raisonnable obtient-elle des grâces spéciales?

RÉPONSE.

Avec la permission du Dieu puissant, bienfaisant.

Elle obtient cela par l'obéissance aux ordres souverains de l'Imâm de l'époque, présent et incarné, par la sincérité de sa conduite à son égard, en s'efforçant de le connaître, en observant fidèlement ses prescriptions secrètes et publiques, en exécutant ses ordres, et en le reconnaissant sincèrement. Sache cela.

XXI[e] QUESTION.

Comment l'âme raisonnable se rend-elle digne du voisinage du Seigneur?

RÉPONSE.

En acquérant toutes les vertus morales et intellectuelles, en

pénétrant dans le secret des sciences divines, en se délivrant des actes matériels, et en s'attachant aux connaissances sacrées et sublimes.

XXIIe QUESTION.

Qu'est-ce que l'âme raisonnable, dans son essence?

RÉPONSE.

Sache que quiconque ne connaît point l'âme raisonnable ignore toutes les autres sciences, car, si l'on connaît son âme, on connaît par elle toutes les autres choses créées (35). Nous allons t'expliquer cela, s'il plaît à Dieu, le Très-Haut, et nous commencerons par te dévoiler la connaissance [des différentes sortes] d'âme. L'âme végétative (36) et l'âme sensitive sont deux forces naturelles, engendrées avec le corps et résidant en lui, qui subsistent tant qu'il subsiste et se détruisent en même temps que lui : elles sont communes à l'animal et à l'homme. Mais l'âme raisonnable, divine, a été accordée à l'homme seul, à l'exclusion des autres animaux. Elle n'est pas engendrée et ne réside pas dans le corps, mais, au contraire, elle lui arrive [peu à peu], par voie d'acquisition et d'enseignement. C'est par l'éducation qu'elle s'acquiert, et ce qu'une forme (*la forme humaine*) peut acquérir de plus noble est ce reflet [de la Raison universelle] qui fait comprendre les mystères. L'acquisition la plus précieuse, la science la plus élevée, la plus noble, la plus excellente, la plus considérable, est la connaissance de Dieu, comme il doit être connu, la connaissance de son unité, telle qu'elle doit être comprise, et de son entière exemption des attributs de ses créatures : en effet, l'œuvre ne ressemble pas à l'ouvrier, la créature, au créateur. Or nous avons reconnu que cette science est la plus noble et la plus excellente des sciences, et nous savons que cette science

est celle de l'âme. L'âme répand sa lumière et sa grâce sur l'homme, et c'est par elle que l'humanité est véritablement digne de ce nom; c'est elle qui fait imaginer à l'homme, par avance, les joies du paradis, après la séparation de l'âme d'avec la matière et les corps. Il y a sous ces indications des mystères cachés que reconnaissent les cœurs sincères, mais que nient les incrédules. Efforce-toi de comprendre ces mystères, et peut-être seras-tu assisté de Dieu, le Très-Haut, si tel est son bon plaisir.

XXIII^e QUESTION.

Quelle est l'origine de l'âme raisonnable?

RÉPONSE.

P. 64.

Sache que l'âme raisonnable n'est autre que l'Âme universelle, laquelle n'est autre, à son tour, que la Raison universelle, car c'est de la Raison qu'elle acquiert (37). La Raison est donc son origine, et c'est pourquoi il est obligatoire pour tout être doué de raison de connaître son âme et le principe d'où dérive sa faculté de parler, au commencement des temps, de savoir comment elle s'est manifestée et quel est son mode d'apparition au monde des humains, en sortant de son élément, car la science primitive n'est pas de la nature des hommes et n'a aucune ressemblance avec eux. Quiconque connaît cela connaît l'origine de sa parole, le principe de son âme, la manière dont elle a été produite par la Raison, comment elle s'élève progressivement vers les régions célestes (38), et sait aussi comment notre existence a été divisée en séjour terrestre et en retour dans l'autre monde (39), et comment nous nous trouvons ici-bas en présence de créatures qui disparaîtront après la mort. Sache cela.

XXIV^e QUESTION.

L'âme raisonnable a-t-elle originairement une limite, ou non (40)?

RÉPONSE.

Sache que l'âme raisonnable n'est point une substance finie et n'est point la partie d'un tout (41), car, s'il en était ainsi, elle périrait le jour où s'anéantirait sa forme (*la forme dont elle serait partie intégrante*), précisément parce qu'elle en serait une partie; mais, bien loin de là, l'âme est un tout procédant d'un tout, et les savants la comparent à un flambeau s'allumant à un flambeau, à une lumière procédant d'une autre lumière. Sache cela.

XXV^e QUESTION.

L'âme raisonnable précède-t-elle le corps dans l'existence ou est-elle précédée par lui?

RÉPONSE.

Sache que l'âme raisonnable, ainsi que nous l'avons déjà exposé en traitant de ses attributs, se répand sur le corps, lui est communiquée par voie d'acquisition et d'enseignement, ce qui prouve qu'elle n'a pas été créée avant lui, bien qu'on ne puisse lui assigner un commencement (42).

XXVI^e QUESTION.

P. 65. Mais ce qui est privé d'âme (43) recèle-t-il la propriété de recevoir l'enseignement ou bien l'acquiert-il?

RÉPONSE.

Sache (puisse Dieu t'enseigner le bien et te ranger parmi les siens!) que, dans le principe, la forme humaine n'avait pas la propriété innée de recevoir l'enseignement; mais sache aussi

que la Raison est la forme de la volonté divine (44) et, en même temps, la matière première de l'âme. L'âme recèle donc la propriété de pouvoir acquérir l'instruction, comme le briquet (45) recèle le feu. Semblablement la forme humaine étant une forme susceptible de recevoir, une substance impressionnable, dès qu'elle s'est réunie à la science véritable [qui lui vient de l'âme] (46), elle voit s'ouvrir devant elle les portes du ciel, acquiert la plus belle des facultés, et recèle alors la propriété de s'assimiler les enseignements divins. De même que la force recevante (*passive, du briquet*) est dans sa chaleur [latente] et que la force reçue (*le principe actif*) lui vient de celui qui bat le briquet, de même, alors, la force recevante (*susceptible d'éducation*) est dans la forme humaine, et la force reçue (47) (*l'enseignement*) lui vient de celui qui bat le briquet (l'*Imâm*).

XXIX^e QUESTION [1].

L'homme a-t-il seulement des notions innées ou encore des notions acquises (48)?

RÉPONSE.

Sache que l'homme a des notions innées, comme étant une créature, et des notions acquises par la grâce. Sous un autre point de vue, l'homme a des notions innées, par exemple, celle des devoirs religieux, et des notions acquises, par exemple, celles des sciences théologiques. On sait, d'ailleurs, que la notion (خبر) n'est point [exclusivement] immédiate chez l'homme [2]; c'est pourquoi les notions de l'ignorant (*les erreurs*) sont inadmissibles pour la Raison [3].

[1] Les questions XXVII^e et XXVIII^e, ainsi que leurs réponses, manquent dans le manuscrit.

[2] Ou : n'est point inhérente à l'homme.

[3] Ou : ne pénètrent point dans la Raison.

XXX[e] QUESTION.

[Que signifient] ces paroles de Dieu, le Très-Haut : « [Et, lorsque nous décrétâmes qu'il mourût], ce fut un reptile de la terre qui l'apprit le premier à tous : il avait rongé son bâton. Et, quand (le cadavre) tomba, les génies reconnurent que, s'ils avaient pénétré le mystère, ils ne seraient pas restés aussi long-temps dans cette peine avilissante[1]. »

NOTES DU FRAGMENT VII.

Rousseau a donné de ce chapitre une courte analyse. Voici ce qu'il en dit, en note : « Malgré les nombreuses difficultés que ce chapitre m'a présentées, j'ai néanmoins essayé de le faire connaître... etc. Je prie simplement les lecteurs d'observer que c'est moins une traduction littérale qu'une analyse, souvent même un commentaire, que je leur offre d'un chapitre, le plus compliqué peut-être de tout l'ouvrage. »

(1) On pourrait aussi traduire : « Voici des questions sur la connaissance de l'âme et des dissertations, » à cause du rejet de وهذه الرسائل à la fin de la phrase. Il me semble pourtant que, dans ce cas, il aurait fallu مسائل et رسائل, sans article.

(2) Dans le manuscrit, les dix dernières questions manquent, ainsi que la réponse à la xxx[e] et les questions xiii[e], xxvii[e] et xxviii[e].

(3) L'âme raisonnable, النفس الناطقة, la λογικὴ ψύχη d'Aristote, est l'âme humaine, reflet de l'Âme universelle, qui elle-même dérive de la Raison universelle dont elle reçoit le don de la parole, نطق, attribut essentiel de la Raison. Les philosophes arabes reconnaissaient, en outre, avec Aristote, deux autres sortes d'âme dans l'homme, 1° l'âme végétative, نباتية, ou, comme l'appelle notre auteur, نامية[2], et 2° l'âme animale,

[1] *Koran*, xxxiv, 13. Dans ce verset il s'agit de Salomon; cf. sur cette légende la traduction du Koran par M. Kazimirski, p. 347, note 2. — La réponse à cette xxx[e] question manque dans le manuscrit, ainsi que les dix dernières questions annoncées au commencement du chapitre.

[2] Cf. Schmœlders, *Documenta philos. Arab.* p. 119, où toutefois l'âme dite نامية est considérée comme un mode de l'âme végétative. Voyez aussi *Synopsis propositorum sapientiæ Arabum*, etc. Paris, 1641, propos. 21.

حيوانيّة, que notre auteur nomme sensitive, حسّيّة. L'âme végétative présidait à la croissance du corps, à sa nutrition, et était située dans le foie. L'âme animale, située dans le cœur, présidait à la sensibilité et au mouvement. Quant à l'âme raisonnable, elle résidait dans le cerveau; mais, suivant les Ismaélîs, elle n'y demeurait point, elle y pénétrait seulement d'une manière constante, sans se détacher de sa source, l'Âme universelle, répandue à la façon de la lumière dans tout l'univers. L'âme végétative et l'âme animale naissaient et mouraient avec le corps et étaient communes à l'homme et aux animaux. Seule, l'âme raisonnable était immortelle, susceptible d'instruction; elle n'appartenait qu'à l'homme. Qazwînî, à l'article انسان [1], montre que le corps humain est un microcosme, عالم صغير, dont l'âme raisonnable est comme la souveraine, ayant sous ses ordres, pour ministres et sujets, toutes les facultés, tous les sens et tous les organes. Outre les âmes dont je viens de parler, on en trouve mentionné un plus grand nombre, dans les écrits philosophiques et mystiques, telles que l'âme philosophique, حكميّة, l'âme prophétique, نبويّة [2], les âmes dites رحمانيّة, قدسيّة, امّارة, لوّامة, مطمئنّة [3], ainsi que celles que Qazwînî désigne sous les noms d'âmes des saints, الاولياء, âmes des physiognomonistes, نفوس اصحاب الفراسة, âmes des devins, الكهنة. Mais, comme on le voit, sauf l'âme prophétique, ces différentes âmes forment simplement divers degrés de l'âme humaine.

(4) Les Ismaélîs, comme j'ai eu plusieurs fois occasion de le faire remarquer, appartiennent à la catégorie des Moʿaṭṭilah, c'est-à-dire de ceux qui dépouillent Dieu de tout attribut.

(5) On pourrait traduire Tarîqah, *École;* mais ce mot ne rendrait pas exactement le sens de ce terme. Chez les mystiques, la طريقة est la route spirituelle qui conduit les dévots à l'union avec la divinité, en les faisant passer par toutes les stations prescrites et s'élever de degré en degré. Voici la définition de Djordjânî : الطريقة هي السيرة المختصّة بالسالكين الى الله تعالى من قطع المنازل والترقّي في المقامات [4].

[1] *ʿAdjâib al-makhlouqât*, cf. la traduction de ce passage, par Chézy, dans la Chrest. ar. t. III, p. 401 et suiv.

[2] Cf. Amari, *Questions philosophiques résolues par Ibn Sab'în*, dans le *Journal asiatique* de février-mars 1853, page 269.

[3] *Kitâb at-taʿrîfât;* cf. la note 13 du fragment VIII.

[4] Cf. *Prol. d'Ibn Khaldoûn*, trad. t. II, p. 191.

(6) Comme terme philosophique, خبر ne peut guère se rendre que par notion vraie ou fausse, puis acquisition de notions, expérience. Ce mot signifie dans l'usage : parole susceptible d'être véridique ou mensongère, الكلام المحتمل للصدق والكذب, suivant la définition de Djordjânî, en d'autres termes, « simple énoncé d'un fait, » comme le traduit M. de Slane [1].

(7) Chez les Ismaélîs, de même que chez les Soûfîs, le mot néant s'applique à la création considérée au point de vue de son existence propre. Selon eux, la création n'a d'existence qu'en Dieu; par elle-même, elle en est absolument dépourvue, car il ne peut y avoir qu'un être : Dieu. Aussi le mot عدم est-il souvent synonyme de création. Pour faire comprendre ce point délicat, les Soûfîs comparent la création au cercle de feu produit par la rotation d'un morceau de charbon incandescent. Ce cercle n'a qu'une existence apparente; en réalité il ne se distingue pas du charbon incandescent, qui seul est doué de l'existence [2].

(8) Par imagination, وهم, il faut entendre la faculté que possède l'homme de se représenter les qualités des objets et de se former ainsi une opinion [3].

(9) J'ai pris شاكل dans le sens de la 2e forme; mais on peut traduire, en conservant à شاكل son acception ordinaire, « or il ne leur ressemble pas. »

(10) Si la création avait une existence propre, en dehors de l'essence divine, elle serait en effet égale à Dieu.

(11) L'auteur ne veut point dire, par là, que l'homme a une existence propre, distincte de celle de Dieu, mais, au contraire, que son existence émane de Dieu.

(12) Il ne faut pas perdre de vue que, lorsqu'il s'agit de l'association de l'âme raisonnable avec le corps, cette association n'est pas une complète union, bien que, d'après le système des Ismaélîs, l'âme raisonnable subisse l'influence du corps comme si elle résidait en lui. Toutes les fois donc qu'on rencontrera dans ce fragment des expressions qui pourraient faire croire que l'auteur considère l'âme raisonnable comme habitant le corps, on devra les entendre dans le sens que nous venons d'indiquer, car l'auteur insiste beaucoup sur ce point, et, lorsqu'il paraît se contredire, c'est unique-

[1] *Prol. d'Ibn Kh.* t. III, p. 265.

[2] Cf. *Ssufismus*, p. 187.

[3] Cf. *Prol. d'Ibn Khaldoûn*, trad. t. I, p. 99.

ment parce qu'il est contraint de se servir d'expressions usuelles pour rendre sa pensée.

(13) Au sujet de la création de l'âme, voyez la note 42.

(14) En effet, il ne peut y avoir séparation, puisqu'il n'y a jamais eu d'union, de combinaison entre le corps et l'âme raisonnable. (Cf. la note 12 et la question VIII^e.)

(15) النفس النامية. Cf. à ce sujet la note 3.

(16) Ce passage indique comment il faut corriger un endroit du مقصد اقصى, cité par S. de Sacy [1], où il est dit que trois âmes résident dans l'homme : « l'âme végétative, dont le siége est dans le foie; l'âme animale, dont le siége est dans le *foie* [2], et l'âme spirituelle, dont le siége est dans le cerveau. » Au lieu de جگر, il faut lire قلب, dans la seconde phrase.

(17) Ce passage exige quelque développement. Les animaux ne possédant point, comme les hommes, une âme raisonnable dont l'influence suffit pour vivifier le corps, si l'âme végétative et l'âme animale ou sensitive étaient de même substance que le corps, elles seraient inertes comme lui et ne pourraient lui communiquer la vie : les animaux n'auraient donc point leur part d'existence.

(18) Le mot que je traduis ainsi est مادّة, matière; il a pris le sens d'instruction chez les Druzes [3], et l'on voit que ces derniers l'ont emprunté aux Ismaélîs.

(19) Cette croyance que l'âme raisonnable n'est point inhérente au corps était également répandue chez les Motakallims. On peut voir, à ce sujet, un passage de l'*Essai* de Schmœlders [4].

(20) Le verbe تضادّ a ici le sens de *pouvoir être opposé à*.

(21) Le mot فيض peut se traduire de différentes manières; il désigne proprement l'épanchement, l'émanation constante des principes supérieurs, Dieu, la Raison, etc. Quelquefois il est synonyme de تاييد, inspiration divine, grâce, surtout chez les Soûfîs [5]. Maïmonide a consacré un chapitre de son *Guide des égarés* à exposer la théorie du Faïḍh ou émanation [6].

[1] *Exposé*, t. II, p. 425.

[2] S. de Sacy ajoute : « N'y aurait-il pas une faute ici? »

[3] *Exposé*, t. II, p. 88.

[4] P. 183.

[5] Cf. Garcin de Tassy, *La poésie philos. et relig. chez les Persans*, etc. p. 10.

[6] T. II, p. 98.

(22) Au nombre des questions que Maqrizî fait adresser par les missionnaires ismaélîs aux prosélytes, mais dont il ne donne pas les réponses, figure précisément celle-ci : « Pourquoi l'homme a-t-il reçu le port droit au contraire des autres animaux[1] ? »

(23) On sait que, d'après la physique d'Aristote, le feu tend du centre à la circonférence, contrairement aux autres éléments.

(24) Cet élément est la Raison universelle.

(25) Le point de comparaison m'échappe. Je suppose qu'il s'agit d'un rapprochement analogue à celui que font les Ismaélîs entre la forme du corps humain et le nom de Mahomet, écrit perpendiculairement محمد.

(26) Ceci montre comment les Ismaélîs comprenaient le séjour de l'homme sur terre. Ils croyaient que l'Âme universelle venait ici-bas, répartie entre tous les hommes, pour travailler à s'élever au niveau de la Raison universelle, grâce à l'émanation constante de cette dernière. Ainsi s'explique la phrase : « Tout être doué de raison, etc. »

(27) Ceci veut dire que la matière étant façonnée par l'âme, il faut bien que l'âme survive au corps pour continuer à agir sur la matière.

(28) Voyez la note 12.

(29) Cf. la note 17 du fragment IV, fin de la note.

(30) Ce dernier point est du pur mysticisme.

(31) Sur le mot مادّة, cf. la note 18.

(32) Mot à mot, des gens de la durée éternelle.

(33) Le Borâq est la monture fantastique qui enleva Mahomet au ciel.

(34) Le texte porte تتجوهر. Ce verbe est un dénominatif de جوهر, essence, et signifie évidemment devenir une essence. Quelques lignes plus bas se trouve le nom d'action تَجَوْهُرٌ. Ce dénominatif, qui manque dans les dictionnaires, est formé comme تاجّل, devenir des troupes de taureaux sauvages, de اجل, troupe de taureaux. On rencontre تاجّل dans la Mo'allaqah de Labîd (vers 7).

(35) C'est presque le γνῶθι σεαυτόν, maxime développée par la fameuse sentence attribuée à Ali : من عرف نفسه عرف ربّه, sur laquelle on trouvera une dissertation dans le fragment suivant.

(36) النفس النامية. Cf. la note 3.

(37) C'est-à-dire qu'elle en reçoit l'émanation, qu'elle s'en nourrit. Or,

[1] *Exposé*, t. I, p. LXXXVI.

disent les Ismaélîs, la nourriture d'un être ne peut venir que de la substance même dont il est formé [1]. Quant à la raison qu'acquiert l'âme, c'est ce qu'on nomme intellect acquis. L'âme a seulement la propriété de recevoir l'instruction; elle se développe sous l'influence de l'intellect actif, qui est la Raison universelle, et acquiert ainsi l'intellect en acte, qui est la reproduction de la Raison [2].

(38) الاسباب. Ce mot a déjà ce sens dans le Koran; cf. chap. XL, vers. 38 et 39.

(39) On sait que c'est en vertu de l'émanation de Dieu, laquelle, par un mouvement de réaction, tend à revenir vers sa source.

(40) C'est-à-dire, est-elle une substance finie, partie détachée d'un tout?

(41) Le mot اثر signifie partie; ce sens ne lui est pas donné dans les dictionnaires, mais Djordjânî dit formellement: الاثر له ثلثة معانٍ ...... والثالث بمعنى الجزء.

(42) L'auteur veut dire que c'est à l'occasion du corps que l'Âme universelle est venue se répandre sur lui sous forme d'âme humaine et individuelle. L'âme humaine est donc contemporaine du corps, bien qu'en tant qu'émanée de l'Âme universelle on ne puisse lui assigner de commencement.

(43) C'est-à-dire le corps, la forme humaine.

(44) صورة الامر. Le mot Amr désigne l'acte de volonté par lequel Dieu, se dédoublant, manifesta au dehors sa première hypostase ou Raison universelle. La Raison est donc la forme de cet acte de volonté.

(45) Le mot زناد signifie *briquet* et non *amadou* comme l'a traduit constamment S. de Sacy dans son Exposé de la religion des Druzes. Cette erreur a été relevée par H. Guys dans ses observations critiques sur l'ouvrage de S. de Sacy, faisant suite à sa Théogonie des Druzes.

(46) A la question de savoir si la forme humaine est susceptible *par nature* de recevoir l'enseignement ou si elle *acquiert* cette propriété, l'auteur répond que la forme humaine n'en est pas susceptible primitivement, mais qu'étant une substance passive, impressionnable, elle peut d'abord recevoir l'âme qui, par nature, est capable d'apprendre, puisqu'elle dérive directement de la Raison, et qu'alors la forme humaine devient à son tour susceptible d'instruction.

[1] Cf. la trad. allem. de Schahristâni, 1re partie, p. 224.

[2] Cf. Munck, *Guide des égarés*, t. I, p. 373; Schmölders, *Essai*, p. 241.

(47) Sur ces expressions de force recevante ou passive et de force reçue ou active, on peut voir Schmœlders, *Essai*, etc. p. 171 et 241.

(48) Le texte porte مخبور et مخبر, termes dont je n'ai rencontré nulle part l'explication. Il y a évidemment opposition entre le participe de la première forme et celui de la quatrième, et je présume que, par مخبور, l'auteur entend l'homme doué du خبر inné, par مُخْبَر, l'homme doué du خبر acquis. En d'autres termes, مخبور est l'homme possédant des notions immédiates, et مخبر, l'homme recevant de l'Imâm la science d'autorité. La réponse justifie cette interprétation, car on y voit que l'homme est *makhboûr* comme ayant été créé, et *mokhbar*, comme recevant la grâce, c'est-à-dire *makhboûr*, par nature, et *mokhbar*, par acquisition. En second lieu, l'homme est dit *makhboûr* au point de vue des prescriptions religieuses, parce que tout homme peut les comprendre et les admettre, tandis qu'il est *mokhbar* au point de vue des sciences transcendantes, parce que celles-ci ne peuvent s'acquérir que par l'étude et ne sont point d'obligation légale. Enfin, pour bien montrer que toutes les notions ne sont pas innées, mais qu'il y en a d'acquises, l'auteur ajoute cette preuve que les notions erronées sont inadmissibles pour la Raison. En effet, si les notions étaient toutes innées, les notions erronées le seraient aussi, et la Raison ne serait pas la vérité absolue, ce qui conduit à l'absurde, car c'est la Raison qui fait distinguer le vrai du faux.

Les mots que j'ai rendus par *immédiate* et *inadmissibles* sont لآئق et غير جآئز ; on les rencontre avec ce sens dans les écrits philosophiques.

FRAGMENT VIII.

P. 66. Le Prophète de Dieu (qu'il le protége et le sauve!) a dit: « Quiconque connaît son âme connaît Dieu (1), » et il a dit encore (le salut soit sur lui!) : « Tu connaîtras Dieu par Dieu même (2). » Il voulait dire par là que tu n'es pas toi, que lui seul est toi, que c'est par lui que tu es; « il ne pénètre pas en toi et tu ne pénètres pas en lui, il ne sort pas de toi et tu ne sors pas de lui. » Il n'a pas eu l'intention par ces [dernières paroles] d'affirmer ton existence, d'affirmer que ton attribut est

tel; bien au contraire, il a voulu dire que tu n'as jamais été et ne seras jamais que par ton âme et non par ta propre personnalité, qui est le néant (3). Tu ne peux donc ni être anéanti, ni exister; *tu* es *lui* et *il* est *toi*, sans l'intervention d'aucune cause. Or, si tu connais que ton existence est cela, tu connais Dieu.

La plupart des philosophes subordonnent la connaissance de Dieu, très-haut, à la destruction de la création et à l'annihilation [du chaos résultant] de sa destruction; mais c'est établir le polythéisme (4). La connaissance de Dieu ne suppose ni la destruction de la création, ni l'annihilation [du chaos résultant] de sa destruction. En effet, *rien* est la *non-existence* de quelque chose : or ce qui n'a point d'existence ne peut être anéanti, car l'anéantissement n'a lieu qu'après que l'existence a été établie [et, comme la création n'est par elle-même que le néant, on ne peut supposer que, pour connaître Dieu, on doive l'anéantir]. L'existence relative est le néant et le néant n'est rien. Si donc tu parviens à connaître ton âme comme sans existence et sans annihilation, tu connais Dieu, très-haut.

N. S. Râschid ad-dîn (son salut soit sur nous!) a dit: « N'était notre attachement passionné pour les choses, il n'y aurait que Dieu et rien d'autre que lui (5). »

Si l'on fait dépendre la connaissance de Dieu, très-haut, de la destruction de la création et de l'annihilation [du chaos résultant] de sa destruction, on établit le polythéisme. En effet, le Prophète (Dieu le protége et le sauve !) a dit : « Quiconque *connaît* son âme connaît Dieu, » et non pas : « Quiconque *annihile* son âme connaît Dieu. » Or, faire coexister avec Dieu une chose autre que lui, c'est nier que cette chose puisse s'anéantir; mais ce dont on ne peut établir l'existence ne peut

P. 67.

non plus s'anéantir (6). *Ton* existence et *la sienne* sont *rien* qui n'est pas en relation avec *quelque chose* (7). Le Prophète (le salut soit sur lui!) a indiqué cela en disant : « N'es-tu pas actuellement le néant, de même qu'auparavant tu as été créé (8) ? » Le sens virtuel de ces mots est qu'il n'y a pas coexistence de l'éternité, de la perpétuité et de Dieu, très-haut, mais que Dieu est l'existence de l'éternité et de la perpétuité, l'essence de toutes les choses créées et de la création. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait que Dieu seul, en personne (9), Dieu n'aurait pas créé d'existence sensible pour en être le Souverain éternel, ce qui est absurde, car il n'a pas d'associé dans son pouvoir, ni de pareil, ni d'égal (10).

Quant à ceux qui placent le néant à côté de Dieu, néant qui nécessiterait Dieu (11), ils font du néant l'associé de Dieu, car Dieu [dans cette supposition] aurait besoin de lui.

Pour ceux qui conçoivent qu'il y a une création, séparée de l'essence de Dieu, mais existant par lui, qui s'anéantira d'elle-même et dans l'annihilation de laquelle ils s'anéantiront, ils conçoivent là un enchaînement d'annihilations, polythéisme sur polythéisme; quiconque professe cette croyance est un polythéiste et non un homme parvenu à la connaissance. Celui-là seul connaît Dieu et son âme qui sait que Dieu est et que rien n'existe à côté de lui, qu'il est actuellement. Si l'on objecte que l'âme n'est pas Dieu et que Dieu, très-haut, n'est pas l'âme, nous répondrons que l'âme est ta seule existence, ton unique réalité (12), excepté les âmes dites *Lawwâmah*, *Ammârah* et *Moṭma'innah* (13). Le Prophète (Dieu le protége et le sauve!) dit un jour, parlant des choses créées : « Mon Dieu! montre-moi les choses comme elles sont » (il voulait dire, les choses en tant que conçues en dehors de l'essence de Dieu), c'est-à-dire, « fais-moi connaître ce qui est distinct de toi en

fait de choses existantes; je ne sais si elles sont toi ou autres que toi, si elles sont de toute éternité, ou [créées, mais] impérissables, ou périssables. » Alors Dieu lui montra ce qui était autre que lui et voilà que c'était sa propre personne, sans existence sensible distincte de lui. Le Prophète vit donc les choses telles qu'elles étaient, j'entends qu'il vit que les choses étaient l'essence même de Dieu sans *comment?* et sans *où?* car Dieu est *lui*, le Très-Haut, véritable personnalité du Tout; or le nom des choses porte sur leur essence (14), et l'existence de l'âme et celle des choses sont deux choses contenues dans la volonté divine qui connaît les choses et l'âme. Lors donc que tu connais l'âme, tu connais le Seigneur, car ce que tu crois être autre que lui n'est encore que lui; seulement tu ne t'en aperçois pas, tu ne le vois pas, tu ne te doutes pas que *tu* es *lui*. Mais, si tu parviens à faire abstraction de ton existence, dans *son* essence, par *son* essence, à cause de *son* essence, tu sais alors qu'il est le terme extrême vers lequel tu tends, le but final où tu aspires, et que « tout périra excepté son visage [1], » j'entends qu'il n'y a aucune chose existante autre que lui, qu'il est en même temps l'être de ce qui n'est pas lui et son propre être, et que tout doit nécessairement disparaître, excepté son visage, c'est-à-dire, qu'il n'y a rien d'autre que son visage, aucune âme autre que la sienne, aucune existence différente de la sienne. Le Prophète (Dieu le protége et le sauve!) s'est exprimé ainsi : « N'accorde point d'existence au temps, Dieu apparaîtra (15). » Il a voulu dire par là que le temps n'a point d'existence, que l'existence de Dieu, très-haut, et celle de tous les êtres, sont son existence, que les choses n'ont pour essence propre que le non-être absolu, et que ton existence et la sienne sont contenues dans ces mots : « Il n'y a point d'autre Dieu que Dieu. »

P. 68

[1] *Koran*, XXVIII. 88.

Je ne suis point moi : de même que *son* existence est *nécessaire*, de même est *nécessaire* le néant de tout ce qui n'est pas *lui*. Ce que tu penses être autre que lui n'est encore que lui, puisqu'il n'y a aucune existence à côté de la sienne, en forme comme en essence. Quiconque meurt d'une mort mystique (16) voit disparaître son essence et ses attributs. Voici les paroles du Prophète (Dieu le protége et le sauve!) : « Mourez avant de mourir, » ce qui signifie : « Connaissez vos âmes et connaissez le néant de votre essence, si vous voulez contempler l'essence de la véritable entité. » Tous les états sont à Dieu, très-haut, car *il* est *lui*. Le Prophète de Dieu (qu'il le protége et le sauve!) a dit encore[1] : « Que le serviteur ne cesse de chercher à se concilier ma faveur par des œuvres surérogatoires, afin que je l'aime. Lorsque je l'aime, je suis son oreille avec laquelle il entend, son regard avec lequel il voit, sa main avec laquelle il saisit, son pied avec lequel il marche » (17), car tous ses mouvements et tous ses actes sont à Dieu et non à lui. Celui qui connaît son âme voit donc ce qu'est son essence, que dis-je! il ignore ce qu'est son essence (18). Lorsque tu connais ton âme, tu élèves les yeux et tu sais que tu n'es pas autre que Dieu; la véritable connaissance de l'âme consiste à savoir que ton existence ne peut ni être, ni ne pas être, car tu n'es pas un être, tu ne l'as jamais été et ne le seras jamais. Tu comprends maintenant le sens de ces paroles : « Il n'y a point d'autre Dieu que Dieu? » [Elles signifient] qu'il n'y a point d'existence pour autre chose que lui, que rien autre que lui n'existe, qu'il n'y a point de Dieu autre que lui. Or ceci conduit à la négation de son attribut de Souverain (19), car il ne cesse jamais d'être en même temps le Maître et le Serviteur, le Créateur et la Créature; ses attributs de Créateur et de

[1] C'est Dieu qui s'exprime ainsi par la bouche de Mahomet.

Maître ne supposent pas des Créatures et des Serviteurs [en dehors de lui]. L'existence des choses est Dieu; rien n'existe en dehors de lui; il est actuellement, et aucune chose n'est, excepté lui. L'existence des choses créées et leur néant sont deux choses (20); or *il* n'est que *lui* et tout ce qui n'est pas lui est le néant.

NOTES DU FRAGMENT VIII.

Toute cette dissertation, extrêmement subtile, est fondée sur la profession de foi musulmane : « Il n'y a point d'autre Dieu que Dieu, » d'où l'auteur tire la conclusion que rien ne peut exister à côté de Dieu, et, par conséquent, que Dieu est tout et que tout est Dieu, que la création et l'homme n'ont point d'existence propre, que ce qui nous paraît être en dehors de Dieu est en réalité indistinct de lui. C'est le panthéisme le plus absolu, tel qu'il se retrouve chez certains Soûfîs, mais un panthéisme tout au profit de Dieu, car il consiste à nier la personnalité humaine et non à la déifier.

(1) Ces paroles, attribuées ici à Mahomet, se trouvent parmi les sentences d'Ali [1].

(2) Ces mots sont la paraphrase de la maxime précédente. Dieu étant *tout*, connaître Dieu par la connaissance de son âme, c'est connaître Dieu par Dieu lui-même.

(3) Les mots : « Il ne pénètre pas en toi, etc.[2] » prêtaient à double entente; on aurait pu en conclure que Mahomet oppose l'homme à Dieu, en fait deux êtres distincts. C'est pourquoi l'auteur ajoute que Mahomet n'a pas voulu par là affirmer l'existence propre de l'homme, qu'au contraire il a voulu montrer que Dieu étant tout, et l'homme rien, Dieu ne pouvait être avec l'homme dans aucune relation autre que celle d'identité absolue. Les mots : « Tu n'as jamais été et ne seras jamais que par ton âme, » signifient que l'âme est la seule réalité de l'homme, et que, cette âme elle-même étant Dieu, l'homme n'est rien par sa propre personnalité, qui est le néant.

(4) L'auteur entend que dire d'une chose qu'elle s'anéantit c'est affirmer

[1] Cf. l'édition de Stickel, sentence ٩.

[2] Qu'on peut aussi traduire : « Il n'est pas en toi et tu n'es pas en lui, il n'est pas hors de toi et tu n'es pas hors de lui. »

qu'elle a d'abord existé; or, affirmer d'une manière quelconque l'existence d'une chose en dehors de Dieu, c'est tomber dans le polythéisme. La théorie incriminée est celle des Soûfîs, qui croient que, pour connaître Dieu, il faut annihiler la création par la pensée. Les Soûfîs admettent deux sortes d'annihilation : l'annihilation partielle, *fanâ*, et l'annihilation totale, *ghoyoûb al-ghoyoûb* (cf. *Dabistan*, t. III, p. 268). Ce sont ces deux sortes d'annihilation que notre auteur appelle *fanâ'o' l-wodjoûd*, annihilation de l'existence, destruction de la création, et *fanâ'o fanâ'ihi*, annihilation de l'annihilation de l'existence, c'est-à-dire, comme j'ai cherché à le rendre, annihilation de l'univers ordonné, puis de la matière chaotique.

(5) Ceci a besoin d'une explication. Les Ismaélîs, comme les Druzes, croyaient que la création du monde provenait de ce qu'un jour l'Âme universelle avait jeté un regard de concupiscence sur la Matière première et qu'alors la Raison universelle l'avait attachée à cette Matière, ce qui avait produit les âmes individuelles des hommes[1]. Râschid ad-dîn, faisant allusion à cela, disait donc que, si l'âme ne restait pas ainsi rivée à la Matière par la concupiscence, Dieu seul existerait, car alors les âmes verraient que leur existence personnelle est une illusion et qu'elles sont Dieu.

(6) Et c'est précisément le cas de l'âme.

(7) *Rien* est l'homme, *quelque chose* est Dieu. L'homme étant le néant, et Dieu l'être, l'existence humaine est donc le néant sans relation aucune avec l'être. L'auteur ajoute à dessein *sans relation*, car certains théologiens considéraient le néant comme la privation de l'être, et, à ce titre, en faisaient une chose réelle. L'auteur reviendra plus loin sur ce point, pour le réfuter.

(8) Ce qui signifie que l'homme, ayant été tiré du néant, est, par là même, le néant. Cela revient à dire que l'existence de l'homme n'est qu'une vaine apparence. Il faut soigneusement distinguer le mot عدم, le non-être, du mot فناء, l'annihilation. On ne peut dire d'une chose qu'elle subit le Fanâ que si on lui accorde d'abord l'existence, tandis qu'une chose معدوم, privée d'existence, ne saurait ni être, ni s'anéantir. C'est sur cette distinction que roule la dissertation entière. Certains philosophes, dit l'auteur, conçoivent qu'on arrive à connaître Dieu en anéantissant son âme. Mais, reprend-il, c'est tomber dans le polythéisme, car, pour que l'âme s'anéan-

[1] Leur séjour sur terre avait pour but de permettre à l'âme de travailler à s'élever à la nature de la Raison universelle. (Cf le fragment XVI).

tisse, il faut qu'elle ait eu une existence en dehors de l'essence de Dieu, ce qui n'est pas.

(9) Si la création n'était pas Dieu, il faudrait, pour qu'elle existât, supposer qu'elle fût autre que lui, et, comme l'auteur repousse cette hypothèse, il conclut que, si Dieu n'était pas à la fois lui et la création, Dieu seul existerait, car la création ne pourrait exister en dehors et à côté de lui.

(10) Il serait absurde d'imaginer que Dieu n'ait pas créé d'existence sensible, car nous voyons la création; et, comme Dieu n'a pas d'associé, si ce n'était pas Dieu qui avait tiré de lui la création, il faudrait admettre qu'elle existe d'elle-même, et alors elle serait l'égale de Dieu.

(11) L'auteur entend le néant considéré comme une qualité réelle. D'après certains Motakallims, on ne pouvait pas plus séparer le néant de l'être que le froid du chaud, ou le repos du mouvement, le froid et le repos étant respectivement la privation ou néant du chaud et du mouvement. Dans cette opinion, le néant suppose l'être, et l'être le néant.

(12) En effet l'homme n'a d'autre réalité que l'existence de son âme, et, puisqu'il reconnaît la nécessité d'un Dieu, il faut que sa seule réalité soit ce Dieu, autrement il serait contraint d'admettre deux réalités, la sienne et celle de Dieu, ce qui mène au polythéisme.

(13) L'âme dite *Lawwâmah*, celle qui blâme, est, d'après Djordjânî, l'âme qui est suffisamment éclairée par la Raison pour sentir les fautes qu'elle commet et s'en blâmer elle-même. L'âme dite *Ammârah*, celle qui incite, est l'âme qui incline vers la matière et entraîne l'homme vers les jouissances corporelles; elle est la source des mauvaises qualités. L'âme dite *Moṭma'innah*, en repos, est celle qui vient d'être complétement éclairée par la Raison, s'est enfin dépouillée de ses mauvaises qualités, et vient d'acquérir des qualités louables. ʿAbd ar-Razzâq ajoute[1] qu'à partir de ce moment elle se dirige vers la Raison universelle pour s'en rendre disciple et l'accompagner dans ses progrès vers le monde de la sainteté ou monde divin. Ces trois termes sont empruntés au Koran[2]. Le mot *Ammârah* se trouve dans le chapitre XII, vers. 53, où Joseph parle ainsi : « Je ne me dirai pas non plus entièrement innocent moi-même; certes l'âme entraîne au mal (لامّارة بالسوء). Le mot *Lawwâmah* se trouve dans le chapitre LXXV, vers. 2 : « Je ne jure-

[1] *Iṣṭilâḥât*, p. ٧٨. — [2] Cf. un hadith rapporté dans le *Gulistan*, trad. de M. Defrémery, p. 292

rai point par l'âme *qui a des reproches à se faire.* » Enfin, le mot *Moṭma'innah* se rencontre dans le chapitre LXXXIX, vers. 27, 28. : « O âme *raffermie*, retourne auprès de Dieu! » Il est facile de voir que les définitions de Djordjânî et celles de 'Abd ar-Razzâq ne sont que le développement du sens qu'ont ces trois mots dans le Koran.

(14) Ce qui signifie que le nom repose sur le sens, la forme sur l'essence. Sur l'expression النفس, dans النفس من الاشياء, les choses elles-mêmes, ou l'essence des choses, cf. les Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn, trad. t. III, p. 111, note.

(15) Ce hadîth de Mahomet fait allusion au verset 23, chap. XLV du Koran, où les infidèles disent : « C'est le temps seul qui nous fait périr. »

(16) C'est-à-dire, conçoit que sa personnalité est le néant et s'absorbe en Dieu.

(17) Sur cette tradition, cf. *Ssufismus*, p. 252.

(18) C'est-à-dire qu'il s'aperçoit qu'il n'a pas d'existence propre.

(19) Le terme de souverain, pris à la lettre, supposerait que Dieu gouverne une création distincte de son essence.

(20) A ce sujet, voyez plus haut la phrase : « l'existence de l'âme et celle des choses sont deux choses contenues dans la volonté divine. »

FRAGMENT IX.

P. 70.

SUR LA CONNAISSANCE DE LA RAISON.

Hasan al-Mawsilî m'a raconté la chose suivante comme la tenant d'Ali ben Mohammed, habitant de Soûrah (1), et de 'Abbâs ben Mohammed ben Hosaïn, qui la tenaient de Mohammed [ben] Sinân az-Zâhidî (2), dont voici les paroles :

« Je demandai à Notre Seigneur (3) quel était le premier attribut de l'Éternel, il répondit : La Raison. J'ajoutai : Et qu'est-ce que la Raison? Il répondit : C'est *moi* (4); ne sais-tu pas que c'est par moi que raisonne l'homme raisonnable, que voit celui qui voit, qu'entend celui qui entend, que saisit celui qui saisit, que se meut celui qui est immobile, que l'on goûte les saveurs, que l'on sent les bonnes odeurs, que les sens perçoivent

et que les hommes parlent? Alors Mohammed ben Sinân lui dit : Et dans quelle relation es-tu avec le Créateur éternel? Il répondit : Dans la relation de la science avec le savant ; elle ne peut se séparer de lui et n'est pas en dehors de lui [1]. Sache, ô Mohammed! que l'Éternel produisit de son essence une lumière qu'il ne sépara [d'abord] point de lui et qui ne sortit point de lui. Il la nomma Raison (5) et se mit à lui parler par son intermédiaire (6). Or il lui demanda : Qui suis-je? Elle répondit : Tu es toi et je viens de toi. Alors il lui dit : Recule, c'est-à-dire, manifeste-toi comme un être séparé de moi, et elle se manifesta; ensuite il lui dit : Avance, c'est-à-dire, disparais en moi et réunis-toi à moi, et elle se réunit à lui (7). Puis il s'adressa à la Raison, par sa bouche (*de la Raison*), et lui dit, par sa bouche : Par ma grandeur et ma majesté! Je n'ai rien créé avant toi, moi seul j'existais, car je suis ta source [2], et jamais il n'y aura de créature qui me soit plus chère que toi, car tu procèdes de moi : par toi, je me manifeste; par ton ministère, je parle et j'appelle [les hommes vers moi]; tu es mon signe extérieur et ma lumière, dans les cieux et sur la terre; par ton ministère, je prends ce qui m'est dû par mes créatures, et je récompense ceux qui me reconnaissent et confessent mon existence; tu es l'*unique*, puisque tu es sans pareil, et je suis le *seul*, puisque je ne fais qu'un avec toi (8). Tu n'es plus, lorsque je manifeste mes mouvements, par toi (9), et ta réunion avec moi est mon repos [de tout mouvement] (10). Or je suis l'Élevé, le Louable.

P. 71.

NOTES DU FRAGMENT IX.

(1) Il y a, en Mésopotamie, plusieurs localités du nom de Soûrah, sur lesquelles on peut consulter l'index de l'*Asien* de K. Ritter.

[1] On peut aussi traduire : et il n'est pas sans elle. — [2] Mot à mot, ta mine.

(2) Ce Mohammed Sinân[1] pourrait bien être un fils du fameux Râschid ad-dîn Sinân.

(3) C'est sans doute Râschid ad-dîn Sinân lui-même.

(4) Car le Nâṭiq est l'incarnation de la Raison universelle.

(5) Cette tradition sur la première chose créée se lit un peu différemment dans le Kitâb al awâil wa'l-awâkhir et dans les livres des Druzes, qui la citent fréquemment. Certains théologiens musulmans orthodoxes, Ghazzâli entre autres, l'ont aussi invoquée, en vue de concilier la religion et la philosophie[2].

(6) En effet, Dieu qui est entièrement dépourvu d'attributs, suivant les Ismaélîs, ne peut parler lui-même; il a recours à l'intermédiaire de la Raison universelle. (Cf. plus bas la phrase : « par ton ministère, je parle. »)

(7) Les Druzes expliquent autrement *avance* et *recule*. Ils disent qu'*avance* signifie : « viens m'adorer et confesser mon unité; » et *recule* : « éloigne-toi de quiconque associe à mon culte quelque autre que moi et qui adore un autre que moi[3]. »

(8) Cette même distinction entre le *seul*, الاحد, et l'*unique*, الواحد, se retrouve dans les livres des Druzes. Voici comment Hamza s'exprime à cet égard : « Il n'en est pas de la nature de l'être qui est *un* (احد) comme du maître unique (واحد) qui enseigne, et l'auteur souverain qui est incompréhensible ne doit pas être mis en parallèle avec celui qui n'est qu'une cause de science (la Raison), etc. » S. de Sacy ajoute en note : « Il faut donc bien distinguer الاحد l'*un* de الواحد l'*unique*, le producteur de la cause, c'est-à-dire, Hakem (Dieu incarné) de la cause, c'est-à-dire de Hamza. » Ainsi, احد est Dieu, et واحد est la Raison. Le mot احد implique une idée de *réunion*, comme l'expose d'ailleurs notre auteur, tandis que واحد n'implique que l'idée de *sans pareil*.

(9) Car alors ce n'est pas la Raison qui agit, mais Dieu, par le ministère de la Raison.

(10) Car alors, toute la création rentrant en Dieu, Dieu redevient, pour me servir d'une comparaison, comme un point mathématique.

[1] Sur la suppression de بن, cf. *Boustan*, édition de Graf, page 24, commentaire du vers 172; *Not. et Extr.* t. IX, page 143 et t. XII, page 46 du tirage à part; Reinaud, *Mon. musulm.* t. II, p. 207.

[2] Schmœlders, *Essai*, p. 235, note, et *Exposé*, t. II, p. 45, note.

[3] *Exposé*, t. II, p. 45.

FRAGMENT X.

Chapitre. Sache, ô mon frère, que la Raison [universelle] P. 71. est une lumière divine qui illumine la surface de l'univers. Tout ce qui vit sous elle en reçoit le pouvoir [éclairant] et l'homme, en étant plus rapproché par son origine, en reçoit l'épanchement plus que toutes les autres créatures (1). La lumière est la science et la science est la raison humaine.

NOTE DU FRAGMENT X.

(1) Hamza expose une théorie analogue dans un passage du traité intitulé : *Manifestation des lumières*, ainsi conçu : « C'est en elle (la Raison) qu'il (le Créateur) a placé l'honneur et la gloire des hommes, dans l'ordre des choses temporelles et dans l'ordre de la religion, il a réglé leurs rangs en raison de la portion de sa lumière qu'ils tirent d'elles [1]. »

FRAGMENT XI.

Chapitre. Sache, ô mon frère, que l'enfer est l'éloignement de Dieu, le séjour terrestre, le monde des corps, monde de la naissance et de la mort, tandis que le paradis est le voisinage de Dieu, le monde de la sainteté, séjour des âmes et des lumières. Son étendue égale celle des cieux et de la terre, suivant cette parole de Dieu, très-haut : « Et un jardin, dont l'étendue est celle des cieux et de la terre, et qui est préparé pour ceux qui craignent Dieu [2]. »

FRAGMENT XII.

Chapitre. Sache, ô mon frère, que les âmes incrédules ne cessent de s'agiter dans le monde de la naissance et de la mort,

[1] *Exposé*, t. II, p. 44, 45. — [2] *Koran*, III, 127.

de la croissance et de la décrépitude, jusqu'à ce qu'elles y aient appris les sciences théologiques, j'entends reconnu l'Imâm de l'époque et du temps (1). Et le salut soit sur ceux qui suivent la bonne voie, qui redoutent les conséquences des passions, qui obéissent au Roi suprême et recommandent la piété, car ils prospéreront. Le salut soit aussi sur les envoyés, et gloire à Dieu, maître des mondes!

NOTE DU FRAGMENT XII.

(1) Ce passage et la dernière phrase du fragment XVI ne laissent aucun doute à l'égard de la croyance des Ismaélis relativement au retour des âmes perverses en ce monde pour y travailler à leur délivrance définitive. (Voyez aussi un endroit du fragment IV, p. 158.)

FRAGMENT XIII.

P. 72. CHAPITRE DU PROPHÈTE, QUE DIEU LE PROTÉGE ET LE SAUVE!

[Que signifient ces paroles] : « J'ai reçu de cinq, j'ai transmis à cinq, entre moi et Dieu il y a cinq, moi et ceux de ma famille nous sommes cinq? »

Réponse : Les cinq desquels le Prophète a reçu sont Bohaïra le moine, Maisarah, Zeïd ben ʿAmr, ʿAmr ben Nofaïl et Khadîdjah, fille de Khowaïlid (1).

Les cinq auxquels il a transmis sont l'Asâs, le Dâʿî, le Hoddjah, l'Imâm et le Wasî (2).

Les cinq qui sont entre lui et Dieu sont la Raison, l'Âme, la Matière première, l'Espace et le Temps (3).

Quant à ces paroles de Mahomet : « Moi et ceux de ma famille nous sommes cinq, » elles désignent Mahomet, Ali, Hasan, Hosaïn et Fâṭimah (4), le salut soit sur eux tous!

Louange à Dieu, maître des mondes!

NOTES DU FRAGMENT XIII.

(1) Le moine Bohaïra présagea à Mahomet ses hautes destinées. Mahomet, âgé de treize ans, se trouvant à Boṣrah avec Aboû Ṭâlib, Bohaïra dit à ce dernier: « Retournez avec cet enfant et gardez-le des Juifs, car de hautes destinées sont promises au fils de votre frère. »

Maïsarah était celui des serviteurs de Khadîdjah qui accompagna Mahomet dans un voyage en Syrie, qu'il fit pour le compte de Khadîdjah. Au retour, Maïsarah raconta à sa maîtresse les prodiges opérés par Dieu en faveur de Mahomet et dont il avait été témoin, tels que l'abri que deux anges lui formaient de leurs ailes contre l'ardeur du soleil. C'est alors que Khadîdjah offrit sa main à Mahomet.

Zeïd ben ʿAmr et son père ʿAmr ben Nofaïl furent des premiers à se convertir à l'Islamisme. D'après les biographes de Mahomet, Zeïd aurait prêché, avant le Prophète, la destruction des idoles, et Mahomet lui aurait emprunté beaucoup de ses enseignements[1]. Rousseau, qui a traduit ce fragment, a lu Zeïd, fils d'Omar; Omar, fils de Nefil, et Khadîdjah, fille de Khoneïd (!).

(2) Les rangs de ces personnages sont intervertis : l'Imâm et le Hoddjah doivent être placés immédiatement après l'Asâs.

(3) Voyez, à ce sujet, la note 18 du fragment IV.

(4) Ce sont les cinq personnages qu'on appelle *Gens du manteau*, soit parce que Mahomet enveloppa un jour dans son manteau Ali, Hasan, Hosaïn et Fâṭimah[2], soit parce que l'ange Gabriel tint sur eux et sur Mahomet un poêle ou drap[3]. L'erreur commise par S. de Sacy relativement à l'expression اصحاب الكساء, qu'il rend par *possesseurs de la noblesse*[4], a été relevée par M. de Slane[5], et Reinaud[6] donne d'intéressants détails sur le

[1] Cf. Nawawi, p. ٢٤٢, Caussin de Perceval, *Essai sur l'hist. des Arabes*, t. I, p. 323; Nœldeke, *Geschichte des Qorâns*, p. 14, où l'on trouvera citées d'autres sources.

[2] Cf. un curieux passage de la *Chrest.* de Kosegarten, p. 116.

[3] Niebuhr, *Descript. de l'Arabie*, t. I, p. 15, édit. de Paris, 1779.

[4] *Exposé*, t. I, p. LIV.

[5] *Journ. as.* juillet 1838, p. 103; Cf. Schahristânî, trad. par Haarbrücker, p. 411, note de la page 202.

[6] *Mon. mus.* t. II, p. 181 et suiv.

point qui nous occupe. Les Aṣhâb al-kisâ sont quelquefois désignés sous le nom de آل العباء [1].

FRAGMENT XIV.

P. 72. Chapitre. Sache que les Djinns se divisent en trois catégories :

Les Djinns plongeurs,

Les Djinns volants,

Les Djinns rebelles (1).

Les Djinns plongeurs sont les savants qui se plongent dans les sciences véritables.

Les Djinns volants sont les Hoddjas et les Dâʿîs qui volent [pour ainsi dire] d'endroit en endroit dans les sciences [qu'ils enseignent] (2).

Les Djinns rebelles sont les sectateurs du culte extérieur (*les Musulmans*), qui bouchent leurs oreilles (3) et sont rebelles à la vérité en tout temps et à toute époque. Sache cela.

Ali (son salut soit sur nous!) a dit : « Quiconque est rebelle à la vérité sera abaissé, et quiconque méprise la religion sera méprisé [à son tour]. »

Il a dit encore : « Quiconque se contente de sa propre raison (4) s'égare, et quiconque admire sa propre science est sur une pente glissante, et quiconque demande secours à un autre que Dieu sera abaissé. »

NOTES DU FRAGMENT XIV.

(1) Je présume que ces trois sortes de Djinns qui, on le voit, ne sont point ici des génies, correspondent aux Djinns, aux Hinns et aux Binns des Druzes. Il n'est point douteux que les deux derniers mots sont de l'invention des Druzes qui, par un procédé très en usage dans l'Orient, ont forgé les termes

[1] Kazimirski, *Dict. arabe*, au mot عباء.

Hinns et Binns en changeant respectivement en H et en B le djîm de Djinns.

(2) C'est une allusion aux degrés de l'initiation que parcourent les Hoddjas et les Dâ'îs avec les prosélytes. L'épithète de Djinns volants explique pourquoi les Dâ'îs sont aussi appelés الاجنحة, les Ailes, par les Ismaélîs[1]. Ce terme a passé chez les Druzes, mais en changeant de sens.

(3) Le texte porte المرقبون السمع : on ne peut donc lire مرقبون qu'à la 2e ou à la 4e forme; mais, comme les dictionnaires ne donnent pour ces formes aucune acception qui convienne ici, je suis réduit à supposer que مرقب doit se traduire littéralement par *arraché*, et, en effet, مُرَقَّب a le sens de «peau arrachée de la tête et du cou.» L'expression المرقبون السمع signifierait donc mot à mot «qui ont l'ouïe arrachée,» c'est-à-dire, métaphoriquement, «qui se refusent à écouter, qui se bouchent les oreilles.»

(4) C'est-à-dire, ne reconnaît pas l'Imâm.

FRAGMENT XV.

Chapitre. Sache ô mon frère (puisse Dieu t'envoyer sa grâce et t'assister de son esprit!) que l'homme, lorsqu'il ne connaît pas Dieu, très-haut, n'est qu'un animal doué de parole, et qu'il n'y a pas de différence entre sa parole et le braiment des ânes. En effet, la parole est la connaissance de Dieu (1), et quiconque ne connaît point Dieu est un ignorant, un égaré, un être privé de raison, car qui n'a point de science n'a point de raison, et qui n'a point de raison est un animal ayant la forme d'un homme, mais la nature (2) de la brute. En effet, la brute ne connaît point, car si elle était capable de connaître, elle ne serait point une brute. La preuve de ceci est dans ces paroles d'Ali, fils d'Aboû Tâlib : «Le verbe *'alima*, savoir, signifie *'aqala*, raisonner, car qui n'a point de science n'a point de raison, et qui n'a point de raison ne peut connaître Dieu, puisque c'est par la science qu'est possible la connaissance,

P. 73.

[1] Cf. fragment III, p. 138.

non par l'ignorance et la rébellion. » — Dieu, très-haut, a dit : « Ce ne sont pas leurs yeux qui sont aveugles, ce sont leurs cœurs, dans leurs poitrines [1]. » Il a dit encore (qu'il soit exalté et glorifié !) : « Sourds, muets, aveugles, ils ne comprennent point [2]. » Or cet état, ô mon frère ! est le *Meskh*. Quel *Meskh*, en effet, pourrait être pire que l'ignorance, la rébellion [à l'Imâm], l'aveuglement et l'erreur ! Oui, l'homme égaré est un animal (3) ! — Dieu, très-haut, a dit : « Ils sont comme des brutes, que dis-je ! ils s'égarent encore plus que des brutes [3]. »

Que Dieu nous préserve et te préserve, ô mon frère, de la rébellion ignorante ! Puisse-t-il ne pas nous placer au nombre des ignorants ! Certes il est bon pour ses serviteurs.

Louange à Dieu, maître des mondes !

NOTES DU FRAGMENT XV.

(1) On sait que, d'après les Ismaélîs, la parole est un des attributs de la Raison universelle.

(2) Mot à mot, la signification. Le mot معنى, opposé à صورة, forme, signifie : la réalité d'une chose.

(3) Ceci est une preuve que les Ismaélîs ne croyaient pas au retour des âmes sous la forme d'animaux. On a vu d'ailleurs, dans le fragment VII, qu'ils n'accordaient pas aux animaux d'âme immortelle. Quand ils parlaient d'une métamorphose sous la figure d'un animal, ils voulaient se servir d'une comparaison énergique. Quant au mot *Meskh*, on voit qu'il s'entend de l'état dans lequel se trouve l'âme, avant d'avoir reconnu l'Imâm de l'époque, et, par suite, du lieu où elle doit revenir jusqu'à ce qu'elle ait reconnu l'Imâm : ce lieu est la terre. On peut se convaincre que les Druzes comprenaient de la même façon ce mot, bien que S. de Sacy paraisse en douter [4]. Ce n'est pas à dire que *Meskh* n'ait pas signifié pour les philosophes qui admettaient la métempsycose : *transmigration dans le corps d'un animal* [5];

[1] *Koran*, XXII, 45.
[2] *Ibid.* II, 166.
[3] *Ibid.* VII, 178.
[4] *Exposé*, t. II, p. 431, 433 et suiv.
[5] Schmœlders, *Documenta philos. Arab.* p. 123-124.

il n'en est pas moins vrai que, chez les Ismaélîs, ce terme était pris dans l'acception quelque peu différente que j'ai indiquée.

FRAGMENT XVI.

CHAPITRE SUR LA CONNAISSANCE DE L'HOMME.

P. 73.

Dieu, très-haut, a dit : « S'est-il écoulé un seul moment du temps sur la tête de l'homme sans qu'on se soit souvenu de lui[1] ? » — Sache que l'homme est l'âme, qui a été créée bien longtemps avant le corps (1). Lorsque l'âme est apparue sous la forme corporelle, elle s'est mise à penser et à raisonner pour apprendre, par l'entremise du corps, les sciences théologiques, c'est-à-dire, pour reconnaître l'Imâm de l'époque et du temps. Or, quand elle l'a reconnu, elle s'élève vers son monde lumineux, ainsi que Dieu (qu'il soit exalté et glorifié !) l'a exposé : « Ensuite nous sauverons ceux qui craignent et nous laisserons les méchants accroupis dans l'enfer[2]. » Le mot جثو (s'accroupir) désigne [métaphoriquement] le retour dans l'enfer (2). Donc, tant que l'âme n'aura point reconnu l'Imâm de l'époque et du temps, elle reviendra dans le monde de la naissance et de la mort, monde des corps et séjour des douleurs, jusqu'à ce qu'elle ait reconnu l'Imâm de son époque et se soit soumise à lui. Aussitôt qu'elle l'aura reconnu, elle se purifiera, sera sauvée et s'élèvera. Mais, si elle ne le reconnaît pas, elle ne cessera d'aller et venir, jusqu'à ce qu'elle l'ait reconnu après une longue durée de siècles.

Un certain sage disait à son enfant (3) : « Ô mon fils ! efforce-toi de délivrer ton âme par un seul séjour dans le corps et non par un second séjour dans un nouveau corps. »

[1] *Koran*, LXXVI, 1. — [2] *Ibid.* XIX, 73.

NOTES DU FRAGMENT XVI.

(1) Il s'agit ici de l'Âme universelle et non des âmes individuelles, comme je l'ai déjà fait remarquer dans la note 42 du fragment VII.

(2) L'enfer, pour les Ismaélîs, est, on le sait, la réincarnation ici-bas.

(3) C'est-à-dire, son disciple, car le mot ولد a ce sens dans le langage allégorique des Ismaélîs, ainsi qu'on l'a vu à plusieurs reprises dans le fragment III.

FRAGMENT XVII.

P. 74. CHAPITRE. Sache que les préceptes fondamentaux de l'Islâm sont au nombre de sept, et de cinq [seulement] pour les sectateurs de la religion littérale (*les Musulmans*), ce sont : le jeûne, la prière, le pèlerinage, l'aumône, la guerre dans la voie de Dieu, très-haut, le *wilâyah* et l'*imâmah* (1). Les sectateurs de la religion littérale nient le *wilâyah* et l'*imâmah;* mais le Prophète (le salut soit sur lui!) a dit, au sujet d'Ali, le jour de Ghadîr (2) : « Ali est le chef de quiconque me reconnaît pour chef. Ô mon Dieu ! Sois l'ami de quiconque sera son ami et l'ennemi de quiconque sera son ennemi; assiste quiconque l'assistera et abandonne quiconque le reniera. Que le droit soit avec lui, partout où il sera (3). » Ceci est pour le *wilâyah*. Le Prophète a dit, au sujet de l'*imâmah :* « Quiconque meurt sans avoir reconnu formellement l'Imâm de son époque meurt dans l'incrédulité; or l'incrédule est un infidèle, et les infidèles seront dans le feu (4). »

Le salut soit sur tous les envoyés et louange à Dieu, maître des mondes!

NOTES DU FRAGMENT XVII.

(1) Il y a en effet dans l'Islamisme sept préceptes fondamentaux, qui sont : 1° la profession de foi en l'unité de Dieu; 2° la croyance en la mission de Mahomet; 3° la prière; 4° l'aumône; 5° le jeûne; 6° le pèlerinage; 7° la

guerre sainte. Mais les Musulmans n'en comptent que cinq, parce que les deux premiers doivent être tout d'abord admis, et qu'alors seulement commence l'obligation de s'acquitter des cinq devoirs. Les Ismaélîs introduisent parmi les sept préceptes le *wilâyah* et l'*imâmah*, c'est-à-dire, l'obligation de reconnaître un chef à la fois temporel et spirituel, qui est l'Imâm[1]. Ces deux préceptes étaient d'ailleurs proclamés par tous les Schiites, et, en dernier lieu, par les Bâbîs.

Les Druzes ont aussi sept préceptes, mais entièrement différents de ceux des Ismaélîs. Je dois ajouter que les Ismaélîs interprètent symboliquement les cinq préceptes de l'Islamisme, qu'ils admettent nominalement; ainsi, pour eux, l'aumône est sanctifier sa vie, le jeûne, tenir secrets les mystères de la secte, etc.[2]

(2) Sur le jour de Ghadîr, cf. *Chrest. ar.* t. I, p. 193, Reinaud, *Mon. mus.* t. II, p. 151.

(3) Cette tradition, sur laquelle on peut voir Schahristânî, t. I, p. 123 du texte, et I, p. 185 de la traduction allemande, est rejetée comme apocryphe par Bokhârî[3]. Cependant Termedhî la considère comme authentique[4]. Dans notre texte, elle présente une variante : au lieu de واخذل من خذله, nous avons واخذل من نكره, qui rime avec le membre de phrase précédent وانصر من نصره.

(4) Ibn Khaldoûn (*loc. cit.*) dit que cette tradition est aussi supposée.

SOURATE XXVIII.

P. ٧٥.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô hommes! Comment pouvez-vous vous attacher à ce monde périssable, dont les jouissances sont passagères et la vie si courte! Auprès de moi sont réservés, pour les serviteurs

[1] Je fais observer, en passant, que معرفة الامام signifie *reconnaître* pour chef et pour guide l'Imâm de l'époque et non pas le *connaître*, comme le pense M. de Slane, *Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn*, trad. t. I, p. 403, note. On n'ignore pas que souvent l'Imâm des Ismaélis est مجهول, c'est-à-dire, secret, inconnu.

[2] Cf. *Dabistan*, traduit par Troyer, t. II, p. 408.

[3] Cf. *Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn*, trad. t. I, p. 400.

[4] Cf. *Nawawî*, p. ٣٣٩, l. 9, et voyez aussi *Mishkât al-Masâbîh*, t. II, p. 780 et suiv.

soumis, les jardins [du paradis], avec leurs huit portes. Dans chaque jardin, il y a soixante et dix mille parterres de safran; dans chaque parterre, soixante et dix mille villes construites en perles et en corail; dans chaque ville, soixante et dix mille palais d'hyacinthe; dans chaque palais, soixante et dix mille maisons d'émeraude; dans chaque maison, soixante et dix mille chambres d'or; dans chaque chambre, soixante et dix mille compartiments d'argent; dans chaque compartiment, soixante et dix mille tables d'ambre; sur chaque table, soixante et dix mille nappes de pierres précieuses; sur chaque nappe, soixante et dix mille plats de mets; autour de chaque plat, soixante et dix mille siéges de *thaqab* rouge (1); sur chaque siége, soixante et dix mille tapis de soie, de brocard, d'étoffes fines et épaisses; autour de chaque siége, soixante et dix mille fleuves d'eau de la vie, de lait, de vin et de miel clarifié; au milieu de chaque fleuve, soixante et dix mille vases (2) de fruits. De même, dans chaque chambre, il y a soixante et dix mille tentes de pourpre sous lesquelles sont des siéges où reposent des houris aux yeux noirs ayant chacune sous ses ordres soixante et dix mille suivantes d'une beauté incomparable. Au-dessus de chaque palais, il y a soixante et dix mille coupoles de camphre et sur chaque coupole, soixante et dix mille présents du Miséricordieux, tels que les yeux n'en ont jamais vus, dont les oreilles n'ont jamais entendu parler, dont l'esprit ne se peut faire une idée (3) « et des fruits qu'ils (*les élus*) choisiront à leur goût, et de la chair des oiseaux qu'ils désireront, et des houris aux yeux noirs pareilles aux perles soigneusement cachées : telle sera la récompense de leurs œuvres[1]. » Ils ne mourront pas dans ce paradis, ne vieilliront pas, ne souffriront ni de la faim ni de la tristesse, ne manqueront

P. 76.

[1] *Koran*, LVI. 20-23.

de rien, ne pleureront point, ne riront point, ne jeûneront point et ne prieront point, n'auront aucun souci, aucun besoin naturel à satisfaire; ils ne seront jamais expulsés de ce paradis.

Que quiconque recherche ma faveur, ma bonté, mon voisinage et mes bienfaits, s'approche donc de moi en pratiquant l'aumône, en méprisant ce monde et en se contentant de peu.

NOTES DE LA SOURATE XXVIII.

Rousseau a traduit en entier ce morceau, ainsi que le suivant, mais très-librement, et sans faire observer que ce sont des sourates, portant ce titre à l'encre rouge. Je suis convaincu que ces morceaux font partie d'une sorte de Koran à l'usage des initiés des degrés inférieurs, et qu'ils ne peuvent avoir pour auteur qu'un Imâm, peut-être Râschid ed-dîn lui-même. On observera que c'est toujours Dieu qui parle, dans ces sourates, et que chaque verset est distingué par les mots يا ايّها الناس ou يا ابن آدم, quelquefois par يا موسى; cette dernière circonstance me fait croire que nous avons là la portion du Koran ismaéli attribuée à Moïse. Nos sourates ne contiennent que des préceptes de morale pratique, puisés soit dans le Koran, soit dans l'Évangile, et dont une grande partie se retrouve dans des ouvrages tels que le Gulistân, le Boûstân, le Manṭiq aṭ-ṭaïr et le Pend-Nâmeh de ʿAṭṭâr. Afin de ne pas multiplier les notes, je me suis généralement abstenu de faire des rapprochements et me borne à signaler qu'on en pourrait indiquer pour ainsi dire à chaque ligne.

Voici ce que S. de Sacy ajoute en note, à propos de la description du paradis, contenue dans la présente sourate[1] : « Il est très-possible qu'il se trouve dans les livres anciens des Ismaélîs de semblables descriptions du paradis; mais ce sont indubitablement des allégories: car, dans la doctrine de cette secte, le paradis n'est autre chose que la vraie religion et l'époque de sa manifestation. On doit croire, au surplus, que ces tableaux des joies du paradis étaient pris à la lettre par les fanatiques que les chefs de parti amenaient à l'obéissance aveugle et à l'abnégation même de la vie, par l'avant-goût qu'ils leur procuraient de cette félicité sensuelle. » Une seule phrase de

[1] *Annales des Voyages*, 1re série, t. XVIII, p. 237.

cette appréciation n'est pas absolument exacte, c'est celle où il est dit que le paradis est la vraie religion et l'époque de sa manifestation. On a vu, en effet, dans les fragments précédents, que le paradis des Ismaélîs consistait, aux yeux des initiés des degrés supérieurs, dans la proximité de Dieu, pour l'âme, et dans la science qu'elle acquiert de toutes choses.

On peut lire une description analogue du paradis, presque dans les mêmes termes, à la page 224 de la traduction des allégories morales de Moqaddasî, par M. Garcin de Tassy. Cf. *Koran*, chapitres XVIII, 30, XXXVII, 47, XLVII, 16, LII, 19, LV, 72, LVI, 20 à 23.

(1) Malgré de longues recherches, je n'ai pu découvrir quelle est la substance ainsi nommée. C'est probablement une sorte de bois précieux.

(2) Le texte porte آن, que je considère comme le collectif dont آنية, pl. اوان, est le nom d'unité.

(3) Cette phrase se retrouve textuellement dans le commentaire de Beiḍhawî, sourate L, verset 34.

SOURATE XXIX.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

P. 76.

1. Ô homme! Le pouvoir est à moi et tu es mon serviteur. Tu ne possèdes de mon bien que ce que tu manges, et je puis te l'ôter, que tes vêtements, et je les fais s'user. A mon gré, je prolonge la vie, j'octroie des faveurs et des délais (1) ou j'accable (2). Ton être ne se compose que de trois parties, dont la première est à moi, la seconde à toi, la troisième entre toi et moi. Ce qui est à moi, c'est ton âme; ce qui est à toi, ce sont tes œuvres; ce qui est entre moi et toi, c'est de ta part la prière et de ma part l'exaucement.

P. 77.

2. Ô homme! Sois pieux, et tu me connaîtras; sois continent, et tu me verras; sers-moi, et tu parviendras jusqu'à moi; cherche-moi, et tu me trouveras.

3. Ô homme! Si les émirs sont précipités dans l'enfer pour leur tyrannie, les Arabes, pour leur endurcissement (3), les

savants, pour leur jalousie, les marchands, pour leur mauvaise foi, les laboureurs, pour leur ignorance, les artisans, pour leurs fraudes, les esclaves, pour leur hypocrisie, les riches, pour leur orgueil, et les pauvres, pour leurs mensonges, où donc sont ceux qui cherchent à entrer dans le paradis?

NOTES DE LA SOURATE XXIX.

(1) Le texte porte تأخّرت, à la 5e forme, à laquelle les dictionnaires ne donnent que le sens neutre; mais elle paraît bien remplacer ici la 2e forme, de même que تخلّف, que les dictionnaires rendent seulement par *rester en arrière*, signifie quelquefois *laisser en arrière*[1].

(2) Ce passage a été traduit de la manière suivante par Rousseau : « Ce que tu possèdes vient de moi; mais sache que les aliments dont tu te nourris ne te préserveront point de la mort, ni les habits que tu portes des infirmités de la chair; tu avanceras ou reculeras, suivant que ta langue s'exercera au mensonge ou à la vérité[2]. »

(3) Ces mots sont omis par Rousseau. D'après Akhoû Mohsin, c'était seulement dans le neuvième degré de l'initiation qu'on enseignait au prosélyte que Dieu a en horreur les Arabes parce qu'ils ont tué les fils d'Ali[3]. Mais peut-être n'est-il fait ici allusion qu'au verset 98 du chapitre IX du Koran, où Mahomet a dit : « Les Arabes du désert sont les plus endurcis dans leur infidélité et leur hypocrisie. »

PAGE DESTINÉE À LA RÉCITATION.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

P. 77.

« Ô vous qui croyez! Craignez Dieu comme il mérite d'être craint[4]. » La science sans les œuvres (1) est comme un arbre sans fruits; la science sans les œuvres est comme le tonnerre et les éclairs sans pluie; la science sans les œuvres est comme

[1] Cf. Wright, *Tr. of Ibn Jubair*, glossaire.

[2] *Annales des Voyages*, 1re série, t. XVIII, p. 238.

[3] *Exposé*, t. I, p. CXXXVI.

[4] *Koran*, III, 97.

l'arc sans la corde; la science sans les œuvres est comme la fortune sur laquelle on ne prélève pas la dîme aumônière; la science sans les œuvres est comme le grain semé sur un rocher. La science devant l'imbécile est comme la perle et le corindon devant les animaux. Un cœur endurci possédant la science est comme la pierre qui tombe dans l'eau (2). L'exhortation adressée à ceux qui la repoussent est comme une litanie psalmodiée sur les morts. Faire l'aumône des biens illicites, c'est P. 78. laver l'ambre dans l'urine ou [l'essuyer] avec ses vêtements. L'aumône sans la dîme (3) est comme un corps sans âme. Les œuvres sans le repentir sont comme le soufflet sans feu.

« Se croient-ils à l'abri des stratagèmes de Dieu? Il n'y a que les gens condamnés à la perdition qui se croient en sûreté contre Dieu[1] ».

NOTES.

(1) La science, علم, est la connaissance de Dieu, et les œuvres, عمل, sont les pratiques extérieures de la religion, et, en général, la morale pratique[2].

(2) Car elle ne s'y amollit pas.

(3) Le mot صدقة désigne l'aumône, tandis que زكاة est l'impôt permanent qu'on lève sur la fortune des riches, en faveur des pauvres, et auquel on ne doit pas chercher à se soustraire.

SOURATE I.

AU NOM DE DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô homme ! Plus ton cœur penche vers ce monde et plus je fais sortir de ton cœur l'amour pour moi. Certes je n'associe point dans un seul cœur l'amour de moi et l'amour du monde.

2. Ô homme ! Sois pieux, et tu me connaîtras; sois conti-

[1] *Koran*, VII, 97.

[2] Cf. *Gulistan*, traduit par M. Defrémery, chapitre VIII; *Pend-Nâmeh*, p. 84.

nent, et tu me verras; voue-toi à mon service, et tu parviendras jusqu'à moi; purifie tes actions des souillures de ce monde à mon intention, et je te revêtirai du vêtement de mon amour; approche-toi de moi et t'occupe exclusivement de prononcer mon nom, et, à mon tour, je te mentionnerai auprès de mes anges.

3. Ô homme! Jusques à quand diras-tu : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, » alors que dans ton cœur il y a tout autre chose que Dieu, et que tu te soucies et te mets en peine de tout autre chose que Dieu, tandis que Dieu a droit [à ta pensée exclusive]? Ne pas me rendre mon dû, c'est s'occuper d'un autre que Dieu. Ta langue répète le nom de Dieu; mais, dans ton cœur, il y a autre chose que Dieu; tu pèches et tu n'implores point ton pardon de Dieu, car demander son pardon en continuant à mal faire, c'est là le repentir des menteurs. « Or ton Maître n'est point injuste envers ses serviteurs[1]. »

4. Ô hommes! Si vous craigniez le feu de l'enfer comme vous redoutez la pauvreté, je vous enrichirais du côté où vous n'attendez pas la richesse, et, si vous recherchiez le paradis comme vous recherchez les jouissances de ce monde, je vous assisterais en ce monde et dans l'autre; et, si vous prononciez mon nom, comme vous vous mentionnez les uns les autres, je vous enverrais mes anges, matin et soir; et, si vous aimiez à me servir comme vous aimez ce monde, je vous accorderais des faveurs égales à celles que j'accorde à mes prophètes et à mes envoyés. Que vos cœurs ne soient point aveuglés par l'amour de ce monde, car sa fin est proche!

[1] *Koran*, XLI, 46.

SOURATE II.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô homme! Mes anges te surveillent nuit et jour pour inscrire à ta charge tes paroles et tes actions[1]. Le ciel témoigne contre toi de ce qu'il te voit faire, la terre témoigne contre toi de ce qu'elle porte à sa surface, le soleil et la lune témoignent contre toi de tes actions et de tes paroles. Je connais tes secrets et je compte les gouttes du sang de ton cœur et chacun de tes souffles. N'agis donc pas mal et ne néglige pas ton âme, car la mort s'occupe de toi et avant peu tu partiras. Tout ce que tu auras fait sera récapitulé devant toi, et pas un d'entre vous n'arrivera sans ses actes (1).

2. Ô homme! Ce qui t'est permis ne t'est donné que goutte à goutte; mais ce qui t'est défendu t'arrive par torrent. Or, avoir une vie pure, c'est avoir une religion pure.

NOTE DE LA SOURATE II.

(1) La phrase est gauche dans le texte, à partir de « et pas un, etc., » je crois cependant en bien avoir rendu le sens. On se serait attendu à trouver وليس واحد منكم الّا وانتهى فاعلًا.

SOURATE III.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô homme! Ne te réjouis pas de la richesse, car tu ne seras pas toujours toléré (1) [sur terre], et ne t'afflige point de la pauvreté, car elle ne t'est pas irrévocablement imposée (2). Ne te désespère pas du malheur, car il faut que l'or soit éprouvé par le feu; de même le vrai croyant est éprouvé par l'adver-

[1] Cf. *Koran*, VI, 61, XIII, 12

sité et par la patience. Le riche en ce monde sera humble dans l'autre, et le pauvre qui est humble ici-bas sera puissant dans l'autre vie. Or le puissant dans l'autre monde vivra plus longtemps. N'aie donc point de mauvaises pensées (3) contre ton Seigneur, et sache que la crainte de la pauvreté est une mauvaise pensée contre Dieu.

2. Ô homme ! C'est de ta part que vient la prière et c'est à moi de l'exaucer; c'est à toi à demander pardon, à moi de l'accorder; c'est de toi que vient le repentir, et c'est moi qui l'accepte; c'est de toi que vient la plainte, et de moi l'espérance; de toi, la patience, et de moi, le secours. Demande la science et tu seras dirigé dans le chemin du paradis.

3. Ô Moïse, fils de 'Imrân ! Lorsque mon serviteur s'occupe plutôt de ce monde que de l'autre, je tourne son esprit vers les choses de ce monde, j'emplis son cœur de la crainte de la pauvreté, je lui rends amère la peur de la mort, et je lui ouvre les portes de la richesse. Mais, quand le souci de la vie future l'emporte en lui sur les soucis de ce monde, je lui inspire de me servir, je remplis son cœur de trésors et son corps de repos.

NOTES DE LA SOURATE III.

(1) Le mot que je traduis ainsi est متعلّل.

(2) Le texte porte محكم, participe de la 4ᵉ forme qui manque dans les dictionnaires.

(3) Le texte porte لا تبمّس; je prends تبمّس comme la 4ᵉ forme du verbe de blâme بِمّس, avec le sens causatif de *rendre mauvais*. Cette acception manque dans les dictionnaires.

SOURATE IV.

1. Ô homme ! Il t'est plus facile de supporter avec patience ce que t'impose l'obéissance à Dieu et l'observance de ce qui

est licite, il t'est plus facile de subir patiemment l'effet des décrets divins, les malheurs que Dieu t'envoie et la pauvreté, que de patienter dans les châtiments de Dieu et dans sa colère.

2. Ô homme! Agis pour toi-même comme agit celui qui est forcé d'accomplir sa tâche, et reviens à moi. Je ne nourris pas d'autres que toi avec ta portion quotidienne. Voue-toi à mon culte dans ce monde, en le méprisant, avant de le quitter. Fixe dans ton cœur le désir de la vie future (car il n'y a pas pour toi d'autre séjour auprès de moi), avant que ce monde ne t'échappe. Ne m'oublie en aucune circonstance.

3. Ô homme! Lorsqu'on désire le paradis, il faut se hâter de pratiquer de bonnes œuvres, et, quand on redoute l'enfer, il faut se détourner des passions. Quiconque se prépare constamment[1] à la mort, doit abandonner les jouissances, et quiconque pratique l'ascétisme en ce monde méprise les difficultés.

4. Ô Moïse, fils de 'Imrân! Lorsqu'un malheur t'atteint et que tu n'as pas imploré les conseils [de Dieu] ne t'en prends qu'à toi-même. Quiconque ne demandera pas conseil s'en repentira.

SOURATE V.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

1. Ô homme! Tes actions dans ce monde de la vue et de l'ouïe ressemblent à celle de l'homme qui porterait de l'eau dans un tamis, d'une plaine sur une montagne : tes actes ne sont pas purs à mes yeux.

2. Ô homme! Lorsque tu vois la pauvreté s'avancer, dis : « Elle sort d'une tente tissée des poils des gens vertueux; » et, lorsque tu vois la richesse s'avancer vers toi, dis : « C'est le châtiment d'une faute que j'ai commise; » et, lorsque tu vois un

[1] Mot à mot : « épie. »

hôte s'avancer vers toi, dis : « Dieu me préserve de la colère [de cet hôte] ! »

3. Ô homme ! Tout bien est mon bien, tout serviteur, mon serviteur, et tout hôte, mon envoyé. Ne souille donc point mon jardin.

4. Ô homme ! Trois devoirs t'incombent : le don de la dîme, l'union avec tes parents et l'hospitalité envers ton hôte. Si tu ne les remplis pas, je t'abattrai, et t'infligerai un châtiment qui serve d'exemple aux hommes.

5. Ô homme ! Si tu ne t'attaches pas à ton prochain comme à ta propre famille, je ne tournerai plus vers toi mes regards, tes œuvres ne me seront point agréables, et je n'exaucerai pas tes prières.

6. Ô homme ! Ne sois jamais orgueilleux envers une créature, car elle est ta pareille. Tu as commencé par être une goutte de sperme, formée de la poussière fine d'un corps, laquelle s'échappe par le canal urinaire, « d'entre les reins et les côtes[1], » et te façonne en un germe d'enfant par le mélange [avec la liqueur de la femme]. Complète ton instruction et souviens-toi de la position [infime] que tu occupes devant moi. Certes je ne détourne pas un seul instant les yeux de vos secrets et « je connais l'intérieur des cœurs[2]. »

SOURATE VI.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô homme ! Reçois mes enseignements. J'aime ceux qui s'instruisent auprès de moi. Ne sais-tu pas que tu m'as irrité ? Tu te trouves pris entre tes fautes passées et le peu de temps qu'il te reste à vivre. Sers-moi donc, car tu es le serviteur très-humble d'un maître puissant.

[1] *Koran*, LXXXVI, 7. — [2] *Koran*, passim.

2. Ô homme! Si tes frères sentaient l'odeur de tes péchés, ils ne voudraient pas te tenir compagnie, et certes tes fautes s'accumulent de jour en jour, tandis que, tous les jours, ta vie diminue. Ta vie se détruit depuis le jour où tu es sorti du sein de ta mère. Ne la dissipe donc point dans des futilités.

3. Ô homme! Celui dont la barque a été brisée et qui revient au rivage sur une planche de bois, du milieu de la mer, n'est pas dans un plus grand péril [que celui dans lequel tu te trouves], car tu ne peux chercher de refuge contre tes fautes [passées] dans le peu qu'il te reste à vivre, alors que ta vie est dans un danger [perpétuel] (1). Je m'approche de toi, t'apportant le salut, jetant un voile sur tes fautes, et toi, tu manifestes ta haine pour moi en te révoltant contre moi dans ce monde, et en compromettant ta part de vie future; et cependant tu as besoin de moi. Tu flattes les hommes pour éviter leur haine et tu t'attaques à moi, sans redouter mon châtiment et ma haine. Ne sais-tu pas que ma haine est plus forte que la vôtre?

4. Ô homme! Puisque tu ne fréquentes pas ceux qui prospéreront (*les justes*), quand donc pourras-tu prospérer? Certes, si les habitants des cieux et de la terre ne demandaient pardon pour toi, il y aurait lieu de pleurer sur tes fautes. Et comment [ne le feraient-ils pas], alors que tu ne vois pas ton état!

5. Ô Moïse, fils de 'Imrân! Écoute ce que je dis. Aucun de mes serviteurs ne sera en sécurité contre Dieu, tant que les hommes ne seront point en sécurité contre le mal que fait ce [serviteur] (c'est-à-dire, contre son injustice, sa ruse, ses calomnies et son envie). Celui qui s'occupe des fautes d'autrui et ne voit pas les siennes, celui-là n'a pas le cœur pur (2). Comment peut-on désobéir à Dieu lorsqu'on sait qu'il connaît tous les secrets [et comment se révolte-t-on contre lui], alors

qu'on sait qu'il est unique et que c'est lui qui demande des comptes et châtie !

NOTES DE LA SOURATE VI.

(1) Je traduis conformément à la correction que j'ai proposée dans le texte. De plus, j'attribue au verbe لزّ suivi de على un sens un peu différent de celui que lui donnent les dictionnaires.

(2) Cf. Évangile selon saint Matthieu, chap. VII, vers. 3 et suiv.

SOURATE VII.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

Je me prends moi-même à témoin que je suis Dieu, qu'il n'y en a pas d'autre que moi, que je suis seul et n'ai point d'associé, et que Mahomet est mon serviteur et mon prophète. Que quiconque n'accepte pas mes décrets, ne prend pas en patience les malheurs que j'envoie, ne me rend pas grâces de mes bienfaits, et ne se contente pas de mes dons, aille servir un maître autre que moi et sorte de ma terre et de mon paradis. Quiconque se plaint du monde agit [avec autant d'inconséquence] que celui qui s'emporterait contre un homme parce que ce dernier se plaindrait auprès d'un autre d'un malheur qui lui serait arrivé : c'est de moi qu'il se plaint [en réalité]. Quiconque entre chez un riche et s'humilie devant lui à cause de sa richesse périra, car il fait de la richesse sa religion. Quiconque se frappe le visage à l'occasion d'un mort agit comme s'il prenait une lance pour me combattre. Quiconque brise un morceau de bois sur le tombeau d'un mort (1) agit comme s'il brisait, de sa propre main, la porte de ma Ka'abah. Si quelqu'un ne se soucie point de quels aliments il se nourrit (2), Dieu s'inquiète peu de savoir par quelle porte il le fera entrer en enfer. Quiconque n'augmente point sa somme de religion

la diminue [par là-même]: la mort serait préférable pour lui. A quiconque agit suivant sa science, Dieu accordera la science de ce qu'il ignore. Quiconque espère trop [en la longanimité de Dieu] n'agit pas purement.

NOTES DE LA SOURATE VII.

(1) C'était une ancienne coutume chez les Arabes de briser un objet sur le tombeau des morts. On lit dans le Hamâsah (p. 17, l. 12) : كسرن على قبره قدره وجفنته, « elles brisèrent sur son tombeau son chaudron et son écuelle. »

(2) C'est-à-dire, mange sans scrupule des aliments défendus.

SOURATE VIII.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô homme ! Qui sait se contenter est riche; qui se dépouille de l'envie obtient la tranquillité; qui s'abstient des choses illicites a une religion pure pour Dieu; qui se défait de la jalousie se concilie l'amitié [d'autrui]; qui s'isole des hommes vit en paix; qui parle peu acquiert une raison parfaite; qui se contente de peu craint Dieu.

2. Ô homme ! Tu ne conformes point tes actes à ta science, comment veux-tu obtenir la science de ce que tu ignores (1)?

3. Ô homme ! Si tu passes ta vie à rechercher [les jouissances de] ce monde, quand chercheras-tu [à gagner] le paradis ?

4. Ô hommes ! Sachez que vous mourrez demain, et que vous serez rassemblés pour l'éternité.

5. Ô homme ! J'ai dit au monde : « Ô monde ! Attire à toi le concupiscent et donne à celui qui pratique l'ascétisme [sa portion quotidienne]; parais délicieux aux regards de ceux qui font attention à toi et te désirent. »

NOTE.

(1) Voyez l'avant-dernière phrase de la sourate précédente.

SOURATE IX.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô homme! Quiconque désirera avec avidité le monde n'obtiendra de la part de Dieu que répulsion, que peines en ce monde et fatigues dans l'autre. Dieu attachera à son cœur un souci qui ne le quittera plus et lui imposera une tâche que jamais il ne terminera, une pauvreté qui l'empêchera pour toujours de s'enrichir; il lui donnera un espoir qui jamais ne se réalisera.

2. Ô homme! chaque jour raccourcit ta vie, et tu ne le sais pas; chaque jour t'apporte ton pain quotidien et tu ne me loues pas. Tu ne te contentes pas de peu, et l'abondance ne te rassasie pas.

3. Ô homme! Il n'est pas de jour nouveau sans que ton pain quotidien t'arrive de ma part, et il n'est pas de nuit nouvelle sans que mes anges m'apportent de ta part une action honteuse! Tu manges la portion que je t'envoie, et tu es rebelle à mes ordres; tu m'invoques et je t'exauce, mes bienfaits descendent sur toi et tes méfaits s'élèvent jusqu'à moi : quel bon maître je suis pour toi, et quel mauvais serviteur tu es pour moi! Tu me demandes et je t'accorde, je te pardonne offense sur offense, ignominie sur ignominie, j'ai honte de toi (1) et tu n'as pas honte de moi! Tu m'oublies et tu te souviens d'autres que moi, tu crains les hommes et tu te crois en sécurité contre moi; leur ressentiment t'épouvante et tu te crois à l'abri de ma colère.

NOTE DE LA SOURATE IX.

(1) Sa'adî, dans le Gulistân, a exprimé la même idée : « Contemple la bonté et la miséricorde du Seigneur ; son esclave a commis une faute, et c'est lui qui en rougit » Cf. la trad. de M. Defrémery, p. 4.

SOURATE X.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô homme ! Ne sois pas de ceux qui abrégent leur pénitence par un trop long espoir. Tu comptes sur l'autre vie, sans avoir pratiqué de bonnes œuvres. Tes paroles sont celles des dévots et tes actions celles des hypocrites. Lorsque je t'envoie mes dons, tu n'es point satisfait ; lorsque je t'accorde des jouissances, tu en abuses. Tu recommandes le bien, mais tu ne le pratiques point ; tu défends aux autres le mal, mais tu ne t'en abstiens pas. Tu estimes les gens vertueux et tu n'es pas des leurs ; tu hais les pécheurs et tu es avec eux. Tu dis ce que tu ne fais pas (1) et tu fais ce à quoi tu ne crois pas. Tu exiges la justice et tu ne la pratiques pas.

2. Ô homme ! Aucun jour nouveau ne s'écoule sans que la terre ne t'adresse la parole et ne te dise en son langage : « Ô homme ! Tu marches à ma surface, mais tu retourneras dans mon sein ; tu ris à ma surface, tu pleureras dans mon sein ; tu te réjouis à ma surface, tu seras triste dans mon sein ; tu dévores les jouissances à ma surface, les vers te dévoreront dans mon sein. Ô homme ! Je suis la demeure de l'isolement, le séjour de la solitude, la maison des ténèbres, le repaire des bêtes venimeuses (2), des scorpions et des serpents. Tu m'habites et tu ne me connais pas (3). »

NOTES DE LA SOURATE X.

(1) Mahomet répète souvent dans le Koran : « Ils disent ce qu'ils ne font pas, » وانّهم يقولون ما لا يفعلون.

(2) Le texte porte المسمّات, participe de la IVe forme de سمّ; ce mot manque dans les dictionnaires, mais il est évidemment synonyme de سامّة, bête venimeuse.

(3) Dans cette phrase, j'ai adopté la correction تعمرنى; mais il se peut que فاعمرنى soit la bonne leçon et qu'on doive corriger تخبرنى en تخربنى, auquel cas il faudrait traduire : « Habite-moi et ne me dévaste pas. » On trouve fréquemment, en arabe, l'opposition de عمر à خرب.

SOURATE XI.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô hommes! Je ne vous ai point créés pour m'ajouter votre nombre, parce que je me trouvais unique [1], ni pour me donner une société, parce que je me sentais isolé, ni pour avoir votre aide dans une entreprise qui dépassait mes forces, ni pour tirer de vous aucun profit, ni pour combler aucun déficit. Loin de là, je vous ai créés afin que vous me serviez longtemps et célébriez mes louanges et me bénissiez matin et soir. Quand bien même vous vous réuniriez tous sous ma loi, depuis le premier jusqu'au dernier, visibles et invisibles, vivants et morts, petits et grands, libres et esclaves, hommes et génies, cela n'ajouterait pas à ma puissance le poids d'un atome. De même votre rébellion n'en retrancherait pas le poids d'un atome [2]. « Quiconque s'efforce ne s'efforce que pour son propre compte. Dieu n'a pas besoin des hommes [3]. »

2. Ô homme! Tu seras rétribué selon tes œuvres.

[1] Mot à mot : *peu nombreux*. — [2] Cette idée revient souvent dans le Koran. — [3] *Koran*, XXIX, 5.

SOURATE XII.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô hommes! Ô adorateurs du monde, des dinars et des dirhems! je n'ai créé pour vous ces dinars et ces dirhems qu'afin que vous puissiez manger en ce monde votre pain quotidien et y revêtir les vêtements que je vous donne, et que vous me bénissiez et y accomplissiez des œuvres pies. Mais vous prenez, en ce monde, mon livre et le foulez aux pieds; vous prenez le monde et le placez sur vos têtes. Vous décorez vos maisons et vous dévastez mes temples; vous n'êtes ni vertueux ni pieux; loin de là, vous adorez ce monde et y accumulez des richesses. Vous ressemblez à ces sépulcres blanchis à la chaux, dont l'extérieur est beau et l'intérieur hideux. C'est ainsi que vous paraissez bons aux hommes, que vous les saluez avec des paroles douces et que vous leur montrez de belles actions; mais vous vous éloignez de moi par vos cœurs endurcis et vos actions honteuses.

2. Ô hommes! De même que la lampe ne sert de rien, placée sur le toit de la maison, pour dissiper l'obscurité qui y pénètre, de même que les visiteurs d'un tombeau ne servent de rien au mort qu'il renferme, de même toutes vos belles paroles ne servent de rien avec vos actes mauvais.

3. Ô homme! Purifie tes actes à mon intention, et ne m'entretiens point de tes vœux, je te donnerai quelque chose de préférable à ce que demandaient tes prédécesseurs.

SOURATE XIII.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

1. Ô hommes! Je ne vous ai point créés au hasard (1) et ne

vous laisse point aller à l'aventure (2), et je ne suis point ignorant de ce que vous faites (3). Vous n'obtiendrez rien de moi que par la patience dans ce qui vous déplaît, en vue de chercher à me satisfaire. La constance à mon service vous est plus facile que la constance à me désobéir. Il vous est plus facile de ne plus commettre de fautes que de vous écarter du bon chemin. Il vous est plus facile de répudier les actes injustes que de supporter le châtiment du feu et sa violence. Il est plus facile de subir les épreuves de ce monde que les tourments de l'autre.

2. Ô hommes! Vous êtes tous des égarés, excepté ceux que je dirige. Vous êtes tous des malades, sauf ceux que je guéris. Vous courez tous à votre perdition, excepté ceux que je sauve. Vous êtes tous des méchants, excepté ceux que je protége. Revenez donc à moi afin que j'aie pitié de vous, et ne déchirez point le voile de vos secrets (4) en présence de celui pour lequel aucun secret n'est caché.

NOTES DE LA SOURATE XIII.

(1) Allusion au Koran, XXIII, 117.
(2) Allusion au Koran, LXXV, 36.
(3) Cf. *ibid.* XIV, 43.
(4) Cela signifie : ne vous *diffamez* point l'un l'autre.

SOURATE XIV.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

1. Ô hommes! Ne maudissez point les créatures, car votre malédiction retomberait sur vous.

2. Ô hommes! Mes cieux restent suspendus dans les airs sans colonnes (1), par l'effet d'un seul de mes noms (2). Vos cœurs ne seront-ils point édifiés par les exhortations de mon livre?

3. O hommes! Le malade ne sert de rien à la mort, la pierre ne s'amollit pas dans l'eau; de même l'exhortation ne sert de rien à vos cœurs endurcis.

4. Ô hommes! Aucun de vous ne boit de l'eau le matin que lorsqu'il y trouve du plaisir (3); de même, aucun de vous ne s'abstiendra des choses illicites, ne se préservera de l'accumulation des péchés, ne craindra les prophètes et la colère du Miséricordieux, que lorsque son âme s'efforcera de se soumettre à Dieu, très-haut. N'étaient les vieillards voûtés, les enfants à la mamelle, les adolescents modestes et les animaux paissants, j'aurais déjà placé sur vos têtes un ciel de fer, [sous vos pieds] un rocher pour terre, du sable pour sol; je n'aurais pas fait descendre du ciel sur vous une seule goutte d'eau, je n'aurais pas fait pousser pour vous un seul grain, et j'aurais fait souffler sur vous le vent du châtiment, de sorte qu'il n'y aurait eu de refuge contre Dieu qu'en Dieu lui-même.

NOTES DE LA SOURATE XIV.

(1) Cf. *Koran*, XIII, 2; XXXI, 9.

(2) Ce nom est probablement, القادر, le Puissant.

(3) On sait que les Orientaux ont la coutume de boire du vin le matin. Il fallait qu'ils éprouvassent un désir bien vif de boire de l'eau pour se décider à en prendre.

SOURATE XV.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

1. Ô hommes! Il vous est venu un avertissement de la part de votre Seigneur[1], etc. [On vous a dit] : « Vous ne traiterez bien que ceux qui vous traitent bien, vous ne vous unirez qu'à ceux qui s'uniront et se joindront à vous; vous ne parlerez

[1] *Koran*, X, 58.

qu'à ceux qui vous parlent, vous ne donnerez de nourriture qu'à ceux qui vous en donnent, vous ne serez généreux qu'envers ceux qui le seront pour vous, car aucun de vous n'est supérieur à l'autre (1). » [Je dis, moi] : « Les seuls vrais croyants sont ceux qui ont foi en Dieu et en son Prophète, qui traitent bien ceux qui leur font du mal, qui se rapprochent de ceux qui les repoussent, qui nourrissent ceux qui leur ont refusé, qui agissent loyalement (2) avec ceux qui les trompent, qui parlent à quiconque vient à eux et honorent ceux qui les méprisent (3). Or je connais l'intérieur des cœurs[1]. »

NOTES DE LA SOURATE XV.

(1) Tout ceci est emprunté à différents versets du Koran où est enseignée, comme on le sait, la peine du talion.

(2) Cette traduction est un peu libre, car le texte porte يتّقون ; peut-être faut-il lire يوفّون.

(3) Cette doctrine est tout évangélique et en complet désaccord avec le Koran.

SOURATE XVI.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô homme! Le monde est la demeure de ceux qui n'en ont pas, le bien de ceux qui sont privés de biens (1); il n'est un divertissement que pour ceux qui n'ont point de raison, une joie que pour ceux qui n'ont pas de conviction, un objet de convoitise que pour ceux qui n'ont point confiance en Dieu, un but de jouissance que pour ceux qui ne connaissent pas [Dieu]. Or quiconque s'attache à des agréments passagers, à une vie courte, à des jouissances périssables, « se maltraite lui-même[2], » désobéit à son Seigneur, oublie la vie future et se laisse égarer par le monde.

[1] *Koran*, passim. — [2] *Koran*, II, 231; LXV, 1.

2. Ô hommes! Comment pouvez-vous témoigner que vous êtes les serviteurs de Dieu et ensuite lui désobéir! Comment pouvez-vous reconnaître en paroles qu'il faut mourir et ensuite avoir horreur de la mort! Votre langue exprime ce qui n'est pas dans vos cœurs; vous considérez cela comme une faute légère, mais c'en est une grave aux yeux de Dieu.

NOTE DE LA SOURATE XVI.

(1) L'auteur veut dire que le monde n'est une demeure que pour ceux qui n'entreront point au paradis et qui sont privés des biens spirituels.

SOURATE XVII.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

1. « Ô hommes! Souvenez-vous des bienfaits dont je vous ai comblés, etc. [1] » De même que vous ne trouvez le bon chemin qu'avec un guide, de même vous ne trouverez la voie du paradis que par la science; et, de même que vous n'amassez des richesses que par le travail, de même vous n'entrerez au paradis que par la patience à mon service et par la piété. Efforcez-vous donc de vous rapprocher de moi par des œuvres surérogatoires et de me satisfaire en satisfaisant les pauvres. Recherchez ma miséricorde en fréquentant les savants (1), car ma miséricorde ne les quitte pas un seul instant.

2. Ô Moïse! Écoute ma parole. En vérité, je dis que quiconque se montrera orgueilleux envers les pauvres sera ressuscité, au jour du jugement dernier, sous forme d'un atome que les hommes fouleront aux pieds. Quiconque sera humble [en apparence] devant un savant et s'opposera à lui [en réalité], fût-il lui-même fils ou père d'un savant, sera humilié par Dieu

[1] *Koran*, II, 38.

dans ce monde ou dans l'autre. Quiconque se présentera pour diffamer un fidèle sera diffamé soixante et dix fois par Dieu. Quiconque méprise un croyant pour sa pauvreté agit comme s'il m'injuriait (2) pour me provoquer au combat. Celui [au contraire] qui aimera un croyant pour l'amour de moi sera chéri des anges, en secret dans ce monde et ouvertement dans l'autre.

NOTES DE LA SOURATE XVII.

(1) Ce mot désigne ici les ministres de la religion, comme plus bas aussi.

(2) Le manuscrit porte بارزني, ce qui justifie ma traduction. Mais peut-être le texte original avait-il بارزني.

SOURATE XVIII.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô hommes! Obéissez-moi en proportion du besoin que vous avez de moi, et ne me désobéissez qu'en proportion du temps pendant lequel vous pourrez supporter le feu de l'enfer. Profitez, en ce monde, des jours que vous y passez, et faites provision de bonnes œuvres. Pensez que votre séjour sera le tombeau, ne vous fiez pas au terme de votre vie encore reculé, ni à votre portion journalière toujours prête, ni au pardon de vos péchés [que Dieu vous accorde]. « Toutes choses périront, excepté son visage. A lui le pouvoir suprême, et c'est vers lui que vous serez ramenés[1]. »

2. Si vous redoutiez l'enfer comme vous redoutez la pauvreté, je vous enrichirais d'une manière inopinée pour vous, et, si vous désiriez le paradis comme vous désirez ce monde, je vous enrichirais dans ce monde et dans l'autre et je vous assisterais. Si vous prononciez mon nom aussi souvent que

[1] *Koran*, XXVIII, 88.

vous parlez les uns des autres, je vous enverrais mes anges, matin et soir; et, si vous aimiez à me servir comme vous aimez ce monde, je vous comblerais des bienfaits dont je comble mes envoyés. Ah! si vos cœurs mouraient à l'amour de ce monde, dont la fin est proche!

SOURATE XIX.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

1. Ô hommes! Combien de lampes sont éteintes par le vent, et combien de riches sont corrompus par leurs richesses; combien de dévots sont corrompus par leur mérite, et combien de pauvres sont corrompus par leur pauvreté! Combien de gens bien portants sont corrompus par leur santé, et combien de savants sont corrompus par leur science! Combien d'hommes attirés à leur perte par les bienfaits dont Dieu les comble, et combien sont séduits par les louanges qu'on leur donne! Combien périront pour [n'avoir pu supporter] le mal qui leur arrive, et combien sont abusés par la longue durée de leur bien-être! Combien de rois ont péri par leurs vices et parce qu'ils avaient «le dedans et le dehors du péché [1].»

2. Ô hommes! Choisissez-moi pour faire votre commerce avec moi, trafiquez avec moi, tirez de moi des bénéfices, traitez avec moi, demandez-moi et je vous octroierai ce que jamais œil n'a vu, ce dont jamais oreille n'a entendu parler, ce que ne conçoit point l'esprit d'un mortel [2]. Mes trésors ne se dissipent point, mon pouvoir ne peut diminuer. Je suis le Libéral, le Généreux, et louange à Dieu, maître des mondes!

[1] *Koran*, VI, 120. — [2] Cf. la sourate XXVIII, à la note 3.

SOURATE XX.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

1. Ô vous qui croyez! Pourquoi ne pas conformer vos actes à vos paroles? Combien de choses vous interdisez, dont vous ne vous abstenez pas vous-mêmes!

2. Ô homme! Veille à ta religion, car ta religion est ta propre chair, et, quand ta religion est corrompue, ta chair et ton sang sont corrompus. Ne sois pas comme la lampe qui éclaire les hommes et se brûle elle-même. Chasse de ton cœur l'amour de ce monde, car je ne réunis pas plus dans un même cœur l'amour du monde et l'amour de moi qu'on ne réunit dans un même vase l'eau et le feu. Que ton âme s'accommode de voir tous les hommes recevoir leur portion quotidienne, car le pain quotidien est réparti [entre tous] et l'avide sera repoussé, l'avare réprouvé à jamais. Le bien-être ne durera pas toujours, on n'atteindra pas toujours le comble du malheur, aucun terme n'est [irrévocablement] fixé. La sagesse est dans la crainte de Dieu; la meilleure des richesses est de savoir se contenter; le meilleur viatique est la piété. Ce qui a été jeté de meilleur dans les cœurs, c'est la conviction, et le plus beau des dons que vous avez reçus, c'est la santé. La pire des armes qui soient entre vos mains, c'est le mensonge. Le pire des avis est la délation. « Et ton maître n'est point injuste envers ses serviteurs[1]. »

SOURATE XXI.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

1. Ô hommes! Combien de fois vous dites ce que vous ne faites pas, et combien de fois vous ordonnez aux autres de

[1] *Koran*, XLI, 46.

faire ce que vous ne pratiquez pas! Combien de dons vous recevez [de moi] et combien pourtant vous craignez [pour le lendemain]! Combien vous amassez de choses que vous ne mangez pas! Combien vous différez [le repentir] de jour en jour, et combien, d'année en année, vous espérez un sauf-conduit contre la mort! Sont-ce donc vos mains qui ont créé ces luminaires que vous voyez? Connaissez-vous par expérience les joies du paradis? Avez-vous un interprète entre vous et le Miséricordieux? Mes bienfaits vous ont-ils rendus insolents, mes bontés vous ont-elles corrompus? Vous laissez-vous séduire par un espoir illimité en Dieu? Que la santé et le bien-être ne vous égarent pas! Vos jours sont comptés, et le souffle déjà vous manque, vos secrets sont dévoilés et vos voiles déchirés. « Craignez donc Dieu, ô vous qui avez un cœur! peut-être prospérerez-vous [1], » et offrez de ce que vous possédez à ceux qui sont devant vous.

2 Ô homme! Approche-toi de moi, car ta vie décroît depuis le jour où tu es sorti du sein de ta mère, et tu dévores quotidiennement un des jours qui te séparent du tombeau, jusqu'à ce que tu y entres.

3. Ô homme! Tu ressembles, en ce monde, à la mouche qui, tombée dans le miel, en mange et y périt; tu es dans ce monde semblable à la mouche, ô homme! Ne sois pas comme le bois qui se consume lui-même dans le feu et ne profite qu'aux autres.

SOURATE XXII.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

1. Ô homme! Agis suivant mes ordres et abstiens-toi de ce que j'ai défendu, je te rendrai semblable à moi, vivant à ja-

[1] *Koran*, v, 100.

mais [1], et certes je suis celui qui ne meurt jamais [2]. Quand je le veux, je dis à une chose : sois, et elle est.

2. Ô homme! Lorsque tes paroles sont belles et tes actions hideuses, tu es le prince des hypocrites. Et, si ton extérieur est beau et ton intérieur hideux, tu seras de ceux qui périssent. « Ils cherchent à tromper Dieu et ceux qui croient, mais ils ne trompent qu'eux-mêmes, et ils ne s'en doutent pas [3]. »

3. Ô homme! Ceux-là seuls entreront au paradis qui s'humilient devant ma grandeur, qui traversent des fleuves en prononçant mon nom, qui refrènent leurs passions pour l'amour de moi, qui sont bons pour leurs proches, se font les amis des pauvres, ont pitié des affligés, sont les bienfaiteurs des orphelins et des humbles, leur servent de tendre mère, et à la veuve d'époux affectueux. Si [mes serviteurs] se conduisent ainsi, lorsqu'ils m'invoqueront, je répondrai : me voici, et, s'ils me demandent [une faveur], je la leur accorderai.

SOURATE XXIII.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX!

1. Ô homme! Jusques à quand te plaindras-tu de moi, alors que je suis le meilleur de ceux à qui l'on puisse se plaindre? Jusques à quand m'oublieras-tu, alors que je ne le mérite pas? Jusques à quand seras-tu incrédule à mon égard, alors que tu n'as pas d'autre maître que moi et que je ne suis pas injuste pour mes serviteurs? Jusques à quand nieras-tu ma souveraineté, alors que je suis ton unique souverain? Jusques à quand mépriseras-tu mon livre et mériteras-tu par là mon châtiment? Je ne t'ai point imposé ce qui excède ton pouvoir [4]. Jusques à

[1] Ces mêmes paroles se retrouvent dans le fragment I, qui est de Râschid ad-dîn.

[2] *Koran*, XXV, 60.

[3] *Koran*, II, 8.

[4] Ceci est emprunté au Koran.

quand me maltraiteras-tu, alors que je ne te maltraite point? Quand le médecin t'a abandonné, qui te guérit si ce n'est moi? Et cependant, tu te plains de moi, tu t'emportes contre mes décrets, et tu dis : « C'est l'atmosphère qui a fait ceci et cela, c'est le temps qui a produit ceci et cela. » Tu m'injuries par là, car c'est moi qui suis l'époque et le temps. Et, lorsque « je vous envoie du ciel une pluie abondante[1], » vous dites : « Cette pluie est l'effet de telle étoile (1); » vous êtes donc des infidèles à mon égard, et vous croyez aux étoiles. C'est moi qui vous envoie ma miséricorde en quantité déterminée, mesurée, comptée, distribuée, partagée. Quand l'un de vous ne trouve pas [chez lui] de nourriture pour plus de trois jours, il dit : « Je ne suis qu'un simple mortel et non un Nadjîb (2); » celui-là nie ma bonté. Quiconque se refuse à payer la dîme de son bien méprise mon livre, et quiconque sait que le temps de la prière est arrivé et ne s'en acquitte pas me néglige. Quiconque prétend que le bien vient de moi et le mal de Satan nie par là ma souveraineté absolue, car il me donne un associé (3).

NOTES DE LA SOURATE XXIII.

(1) Ce préjugé fut condamné par Mahomet, cf. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 163, et Reinaud, *Mon. mus.* t. II, p. 366.

(2) Voici ce que dit Djordjânî au sujet des Nadjîbs : « Ce sont quarante personnages qui s'occupent à porter les fardeaux des créatures. Ces fardeaux sont, en général, tout ce que la force humaine est impuissante à supporter. Les Nadjîbs agissent ainsi par suite de l'excessive charité et de la pitié pour les créatures, que Dieu leur a départies. Ils ne travaillent que pour autrui, [s'oubliant eux-mêmes,] car il ne leur reste à progresser que dans ce sens. » Ibn-ʿArabî et ʿAbd ar-Razzâq ont la même définition, abrégée.

(3) C'est aussi la croyance des Musulmans orthodoxes.

[1] *Koran*, LXXI, 10.

SOURATE XXIV.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô homme! Sois patient et humble, et je t'élèverai; rends-moi grâce, et je te comblerai; implore mon pardon, et je te pardonnerai; invoque-moi, et je t'exaucerai; reviens à moi, et je reviendrai à toi; demande-moi, et je te donnerai. Sois charitable, et je te bénirai dans ta part quotidienne; sois uni avec tes parents, et je prolongerai ton existence. Demande-moi le bien-être par un long silence, car en lui[1]... Le salut est dans la solitude; la croyance sincère, dans la piété; la dévotion, dans la pénitence. La vraie religion est, alors même que la faim te tourmenterait, de t'abstenir des choses prohibées et de ne [jamais] dépasser la satiété. La vraie richesse est de savoir se contenter.

2. Ô homme! Comment prétends-tu avoir la lucidité de l'esprit en te livrant à un trop long sommeil? Comment désires-tu être pieux, si tu ne cesses d'être avide des biens de ce monde? Comment cherches-tu à t'approcher de moi en restant avare? Comment poursuis-tu le bonheur dans une si courte vie?

SOURATE XXV.

AU NOM DU DIEU CLÉMENT, MISÉRICORDIEUX !

1. Ô homme! Il n'est point de manière de vivre aussi belle que la bonne conduite, point de piété égale à l'abstention des choses illicites, point de beauté supérieure à l'éducation, point d'intercesseur tel que la pénitence, point de religion pa-

[1] Il manque un mot dans le manuscrit.

reille à la science, point de prières plus efficaces que la crainte de Dieu, point de victoire plus grande que la patience, point de secours comparable à l'assistance divine, point de compagne mieux parée[1] que la raison, point d'ami plus intime que la douceur.

2. Ô homme! Voue-toi exclusivement à mon service, je remplirai ton cœur de trésors et tes mains de provisions journalières, tout ton être de tranquillité. Mais, si tu négliges de prononcer mon nom, je remplirai ton cœur de pauvreté, de fatigue et de lassitude, ta poitrine de soucis et de chagrins, ton corps de douleur, ta vie de difficultés.

3. Ô homme! Si tu voyais ce qu'il te reste de temps à vivre, tu abandonnerais ce qu'il te reste d'espoir.

4. Ô homme! C'est grâce à la santé que je t'accorde que tu te révoltes contre moi; c'est grâce à mon assistance que tu rejettes mes prescriptions; c'est grâce à mon pain quotidien que tu as la force de me résister; c'est par ma volonté et mon intention que tu marches où bon te semble; c'est grâce à ma bonté que tu te lèves et t'assieds, que tu vas et reviens, c'est entre mes mains que tu te trouves matin et soir; c'est de ma bienfaisance que tu vis; c'est en moi que tu t'agites; c'est par la santé que je t'envoie que tu t'embellis. Pourquoi ne point t'acquitter envers moi de ta dette de gratitude? Pourquoi m'oublier et te souvenir d'autres que moi?

[1] Ou : qui orne mieux.

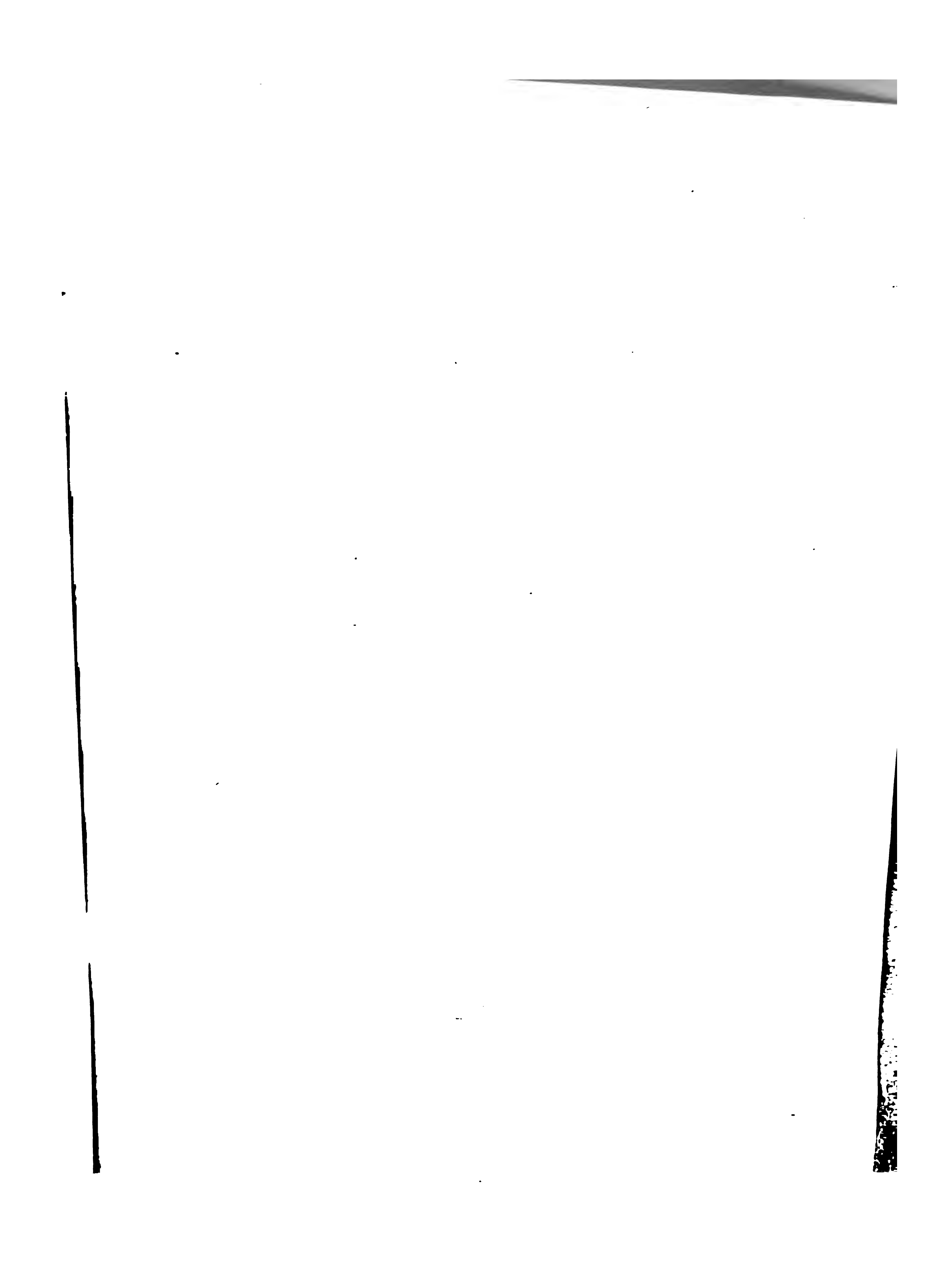
NOTES ADDITIONNELLES.

P. 22, l. 8, on lit : وقد سأل ابا ذرّ رحمة الله عليه عند خروج نفسه فقيل له لمَ. Le sens de cette phrase n'est pas douteux; mais il faut évidemment suppléer un mot, tel que احد, après سأل. Peut-être le texte original portait-il وقد سُئِلَ ابو ذرّ; la présence du passif قيل un peu plus loin donne une grande vraisemblance à cette hypothèse.

P. 23, l. 8, la phrase : فاعلمك ان الملآئكة ملة عن السجود والعمل والملآئكة دخلوا تحت السجود (Ms. ملآئكة) contient l'expression singulière ملة عن السجود والعمل, qu'on ne peut guère rendre littéralement que par : « peuple ou gens de la prosternation et de l'action. » J'incline à croire que le texte primitif portait : فاعلمك ان ملآئكة ملّت عن السجود والعمل وملآئكة دخلوا تحت السجود « il t'a donc appris que certains anges refusèrent de se prosterner et d'agir [comme Dieu le leur ordonnait], et que d'autres anges se soumirent à la prosternation. » Il est très-probable que le copiste, suivant sa coutume, a écrit ة pour ت dans le mot ملة.

P. 188, réponse à la dixième question. La phrase : « l'âme est vivante par essence, virtuellement savante, naturellement active, » se retrouve mot pour mot dans l'un des traités des Ikhwân aṣ-Ṣafâ (cf. la belle traduction de M. Dieterici : *Die Lehre von der Weltseele*, etc., p. 14). J'aurais pu signaler plusieurs autres points de contact entre la doctrine des Frères de la Pureté et celle des Ismaélîs, si l'impression de mon travail n'avait pas été très-avancée déjà lorsqu'a paru le nouveau volume de M. Dieterici.

FIN.



PARIS.

MAISONNEUVE ET C^ie, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

15, QUAI VOLTAIRE.


3 2044 01



